

KIRCHENGESCHICHTE DEUTSCHLANDS.

ERSTER TEIL.

KIRCHENGESCHICHTE

DEUTSCHLANDS

VON

DR. **ALBERT HAUCK**
PROFESSOR IN LEIPZIG

ERSTER TEIL

ZWEITE AUFLAGE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1898


LELAND STANFORD JUNIOR
LIBRARY
UNIVERSITY.

Der

philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

als

Zeichen des Dankes

für die dem Verfasser am 15. Juni 1897 honoris causa

verliehene

philosophische Doktorwürde

gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Das Christentum in den Rheinlanden während der Römerzeit.

Zweites Buch.

Die fränkische Landeskirche.

Erstes Buch.

Das Christentum in den Rheinlanden während der Römerzeit.

Erstes Kapitel.

Die Verbreitung des Christentums.

Die Kirchengeschichte Deutschlands beginnt nicht mit dem ersten Eindringen des christlichen Glaubens in das gegenwärtig deutsche Land. Denn die Städte am Rhein und an der Mosel, in welchen sich schon im zweiten Jahrhundert Bekenner Jesu Christi zu christlichen Gemeinden sammelten, waren römische Städte, jene Gemeinden waren römische Gemeinden, die Sprache ihrer Gottesdienste war die lateinische. Mochten sie eine geringe Anzahl germanischer oder keltischer Mitglieder zählen, so verschwanden dieselben neben dem dominierenden römischen Elemente. Demgemäss nahmen die rheinischen Christengemeinden an allen Schicksalen der Reichskirche Anteil: von ihren Kämpfen und Siegen wurden sie beunruhigt und erschüttert, gehoben und gefördert. Aber während die Lehrstreitigkeiten, welche in Alexandria und Antiochia die Gemüter erregten und die Gemeinden spalteten, auch in Trier und Köln lebhafte Teilnahme fanden, lagen die vor den Thoren der Römerstädte wohnenden germanischen Stämme ausserhalb des Gesichtskreises der christlichen Gemeinden; diese waren nicht einmal Missionsposten, von welchen aus neue Eroberungszüge des christlichen Glaubens geplant oder versucht worden wären.

An der ganzen Reichsgrenze vom schwarzen Meer bis zum Niederrhein berührten sich Römer und Germanen. Das hatte zur Folge, dass das Christentum den letzteren nicht lange fremd blieb: in derselben Zeit, in welcher die Kirche ihre Anerkennung vom römischen Staat erlangte, gewann der christliche Glaube seine ersten Anhänger unter den östlichen Germanen; es dauerte nicht lange, so nahmen ganze Stämme ihn an. Aber auch diese That-

sachen bilden nicht den Anfang der Kirchengeschichte Deutschlands; denn für die deutsche Nation gingen gerade die Stämme verloren, welche dem Christentum zuerst zufielen.

Dagegen eröffnet der Übertritt der Franken zum Christentum die deutsche Kirchengeschichte: die Taufe Chlodovechs in Rheims ist das erste kirchliche Ereignis, welches Deutschland unmittelbar betrifft; der 25. Dezember 496 ist das erste Datum, welches die Kirchengeschichte unseres Vaterlands zu verzeichnen hat. Seitdem wird die Kette der Ereignisse nicht mehr unterbrochen.

Gleichwohl kann die Darstellung nicht damit beginnen. Denn bei den Franken entwickelte sich die Kirche nicht wie in der griechisch-römischen Welt als ein gewissermassen nationales Institut. Sie waren Heiden, als sie den Rest der Römerherrschaft in Gallien einnahmen; das Land, das sie besetzten, war christlich. Für die ganze weitere Entwickelung war es von ausschlaggebender Bedeutung, dass die heidnischen Eroberer die kirchliche Organisation, die sie vorfanden, nicht zerstörten. Als sie nicht lange darnach Christen wurden, schlossen sie sich der im Lande bestehenden Kirche an, die ihre Lebenskraft gerade im Zusammenbruch der politischen Verhältnisse bewährt hatte. Wohl wandelte sich ein Teil der Gemeinden jetzt um; die römische Bevölkerung wich der deutschen. Aber so wichtig diese Veränderung in nationaler Hinsicht ist, das Kirchliche berührte sie kaum; mochte man in Trier im Jahre 400 lateinisch und im Jahre 500 deutsch sprechen: die Lehre und die Verfassung der Kirche, die gottesdienstlichen Formen, die religiöse und sittliche Anschauung blieben gleich; das alles übernahmen die Franken wie ein Erbe von der unterliegenden Römerwelt. Die tiefsten und mannigfachsten Einwirkungen gingen also von den römischen Christengemeinden, von der gallischen Kirche auf die Franken aus. Deshalb ist zum Verständnis der deutschen Verhältnisse notwendig, dass wir in den Hauptzügen an unseren Augen vorübergehen lassen, was über das Christentum in den Rheinlanden und dem benachbarten Gallien unter der Römerherrschaft bekannt ist.

Wir beginnen damit, dass wir uns vergegenwärtigen, wie, unter welchen Bedingungen und durch welche Mittel die Christengemeinden in den Rheinlanden entstanden.

Die Ausbreitung des Christentums in der römischen Welt entzieht sich im einzelnen fast völlig der historischen Kenntnis. Wie ein Sonnenstrahl, sagt Eusebius, leuchtete die heilbringende Lehre über den ganzen Erdkreis. Ein schönes Gleichnis, das indes nur die Unkenntnis verhüllt, in welcher sich schon der erste

kirchliche Geschichtschreiber über die Anfänge der Kirche im römischen Reiche befand, man darf hinzufügen, befinden musste. Unser Wissen kann demnach nur höchst fragmentarisch sein. Man weiss, wann diese oder jene Christengemeinde zuerst erwähnt wird; manchmal berichtet ein Späterer, welche Kirche seine Vaterstadt als Mutterkirche betrachtete; aber das ist alles. Wenn die Gemeinden auf dem historischen Gesichtsfeld erscheinen, so sind sie bereits organisiert, man hat den Eindruck einer ziemlich bedeutenden Zahl von Gliedern; aber wie es hiezu kam, bleibt verhüllt. Sie tauchen auf, wie die Sterne am Abendhimmel aufblitzen: man bemerkt nicht, wie sie werden, man bemerkt nur, dass sie da sind. Das gilt von Rom und Alexandria, von Karthago und von Lyon. Kein Wunder, dass es sich bei den ältesten Christengemeinden im heutigen Deutschland wiederholt; wir entbehren jede sichere Nachricht über ihren Ursprung.

Je weniger wir wissen, um so eifriger war die Sage, die Lücke der Überlieferung durch ihr leichtes Gewebe zu überspannen.

Die Kirchen von Trier und Köln, von Tongern, Mainz und Metz erheben den Anspruch, Pflanzungen von Apostelschülern zu sein. Trier verehrt in den Sendboten des Petrus, Eucharius, Valerius und Maternus seine ersten Bischöfe;[1]) Köln und Tongern behaupten eine Wirksamkeit des letztgenannten auch in ihren Mauern und stellen ihn an die Spitze ihrer Bischofslisten; Mainz nimmt für sich Crescens, einen Schüler des Apostels Paulus[2]), in Anspruch; Metz endlich sieht in seinem Clemens einen Abgesandten des Petrus.[3]) Allein vor der historischen Kritik erweist sich von diesen Nachrichten nichts haltbar als ein paar Namen: man darf annehmen, dass Eucharius und Valerius die ersten Bischöfe der Gemeinde von Trier gewesen sind. Nicht nur stehen ihre Namen an der Spitze der Trierer Bischofslisten,[4]) sondern ihre Existenz

1) Vgl. Rettberg, KG. Deutschlands I S. 74 ff.; Garenfeld, die Trierer Bisch. des 4. Jahrh. 1888, S. 7 ff.

2) Vgl. 2. Timoth. 4, 10; zur Kritik Rettberg S. 82.

3) Rettberg S. 90 ff.

4) M. G. Scr. XIII. S. 298 ff., vgl. dazu Duchesne, L'origine des diocèses episcop. in Bullet. et mém. de la soc. nation. des antiquaires 1889 S. 337 ff. Der 3. Name in den Trierer Listen ist Maternus, der auch an der Spitze der Listen von Köln und Tongern erscheint. Für Köln ist er gesichert durch seine Unterschrift in Arles. Duchesne nimmt an, dass es sich um eine Person handele: Maternus habe zuerst von Trier aus seine Thätigkeit auch über Untergermanien erstreckt, dann habe er sich in Trier einen Nachfolger gegeben und sich ausschliesslich der Arbeit in Germanien gewidmet (S. 356). Unmöglich ist diese Annahme nicht; bei Köln und Tongern wird man auf

ist auch dadurch gesichert, dass Bischof Cyrill in der Mitte des fünften Jahrhunderts ihnen ein Oratorium weihte, in dem man nach seinem Tode eine Inschrift anbrachte, die das Gedächtnis an ihn und an sie lebendig erhielt.[1]) Aber sie waren nicht Apostelschüler; vielmehr kann ihre Wirksamkeit erst in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts fallen. Maternus war wirklich der erste Bischof von Köln; aber er war nicht ein Schüler des Petrus, sondern ein Zeitgenosse Konstantins,[2]) Clemens und Crescens endlich verdanken ihre Existenz nur dem Wunsche der Späteren, apostolische Männer als Gemeindestifter nennen zu können.

Keine Brücke verbindet hier die Legende mit der Geschichte. Man muss völlig von jener absehen, wenn man das erkennen will, was war, und nicht das, was eine spätere Zeit sich vorstellte. Dagegen macht eine Bemerkung bei einem südgallischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts möglich, den Zeitpunkt zu fixieren, seit dem man im übrigen Gallien von christlichen Gemeinden am Rheine wusste.

Unter dem Episkopat des römischen Bischofs Eleutheros verfasste Irenäus von Lyon das dritte Buch seines Werkes gegen alle Häresien.[3]) Im ersten Buch dieser Schrift werden neben den Gemeinden in Spanien, bei den Kelten, in Aegypten, Lybien und in der Mitte der Welt, d. h. Italien, auch die in Germanien befindlichen als Zeugen für die Einheit der kirchlichen Überlieferung genannt.[4]) Wenn Irenäus bei dieser Behauptung ebenso gewissen-

sie geführt. Aber hier kann ich sie nicht wahrscheinlich finden. Denn dass Maternus eine bereits organisierte Gemeinde verliess, um eine neuzugründende zu übernehmen, widerspricht aller Analogie. Man wird also anzunehmen haben, dass der Kölner Bischof mit Unrecht in die Trierer Liste kam.

1) Kraus, Die christl. Inschr. der Rheinlande I, 1890 Nr. 77.

2) Dass Maternus die Liste von Köln und von Tongern eröffnet, wird sich daraus erklären, dass die letztere Gemeinde erst während seiner Amtsführung oder nach seinem Tode einen eigenen Bischof erhielt.

3) Vgl. III, 3, 3. Eleutheros Bischof 175—189, Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 185; 174—189, Harnack, Gesch. der altchr. Lit. II, 1, S. 723.

4) I, 10, 2. Unter den bekannten Stellen christlicher Schriftsteller, welche über die Ausbreitung des Christentums im römischen Reiche und über die Grenzen desselben hinaus handeln, ist nur die angeführte des Irenäus von Bedeutung. Justin (dial. 117) nennt die Germanen nicht; in der pseudo-tertull. Stelle (adv. Iud. 7) sind sie genannt, aber die Namen der Völker dienen dem Verfasser nur dazu, die Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt anschaulich zu machen. Irenäus hat nicht nur einen etwas anderen Zweck, sein Ausspruch ist auch weniger rhetorisch;

haft und wohl unterrichtet war, als er sich sonst bewies — und welchen Grund hätte man, das zu bezweifeln? —, so hatte man um das Jahr 180 in Lyon Kunde davon, dass in der einen und andern von den Römerstädten am Rheine christliche Gemeinden bestanden. Man muss zunächst an Mainz und Köln, die Hauptstädte der germanischen Provinzen, denken; denn je bedeutender der Ort, um so grösser ist die Wahrscheinlichkeit für das frühzeitige Auftreten der Bekenner des christlichen Glaubens.[1] Wenn es aber in germanischen Städten Christen gab, so sicher auch in dem zur Provinz Belgien gehörigen Trier, einer der ersten Städte Galliens.[2]

Nicht viel später als an der Rhone fasste also das Christentum am Rhein und an der Mosel Fuss. Beruht diese Annahme zunächst auf der Glaubwürdigkeit des Irenäus, so fehlt es ihr auch nicht an innerer Wahrscheinlichkeit. Sie entspricht den Verhältnissen; denn das gleiche Leben pulsierte in Trier wie in Lyon, in Mainz wie in Vienne. Es gab keine Schranke, welche das Vordringen des Christentums in das nördliche Gallien hemmte. Im Gegenteil, wenn es einmal in den südlichen und östlichen Ländern des Reichs zahlreiche Bekenner hatte, so konnte die Bildung kleiner Christengemeinden in so bedeutenden Städten wie Trier, Mainz und Köln nicht lange unterbleiben. Denn der lebhafte Verkehr, welcher die Elemente der römischen Welt unablässig mischte, musste alsbald Christen an alle Knotenpunkte des Handels, an alle politisch und militärisch wichtigen Plätze bringen. Schlossen sich ein paar Dutzend Männer, die schon als Christen eingewandert waren, zusammen, so war eine Gemeinde vorhanden. Ziemlich bunt muss man sich die Zusammensetzung solcher Gemeinden denken: denn nicht nur aus den etwas älteren Gemeinden des südlichen Galliens werden die ersten Christen in die Rhein-

---

er konnte leicht von den Zuständen in den germanischen Provinzen unterrichtet sein und er nennt neben den germanischen Kirchen nur solche, von denen es gewiss oder höchst wahrscheinlich ist, dass sie bestanden. Ich halte deshalb seine Aussage für glaubwürdig. Die Lesart ἐν Γερμανίαις wird den Vorzug verdienen; der lateinische Übersetzer verstand den Plural nicht.

1) Der Schluss von Kleinen, Einführung des Christent. in Köln, 2. Hft. 1889 S. 10: Da vor dem 4. Jahrh. sich keine christlichen Inschriften finden, war in den ersten 3 Jahrh. das Christentum in den Rheinlanden nicht verbreitet, geht zu weit. Das ergiebt sich schon aus der geringen Zahl der Kölner Inschriften seit dem 4. Jahrh.

2) Auson. Ord. urb. nob. v. 28 ff. S. 99 (ed. Schenkl). Salv. de gub Dei VI, 74, S. 146 (ed. Pauly): Urbs Gallorum opulentissima.

städte gekommen sein, sondern auch aus Italien, selbst direkte Beziehungen zum Morgenland lassen sich nachweisen. Aus Italien kam eine Menge Handwerker und Krämer; noch im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zog man geübte italienische Arbeiter in die Rheinlande[1]), um wie viel mehr früher. Zu Ciceros Zeiten lag beinahe der ganze Zwischenhandel in Gallien in den Händen römischer Bürger.[2]) Es ist nicht anzunehmen, dass das italienische Element unter den Kaufleuten später verschwand, wenn auch neben ihm das orientalische je länger je mehr hervortrat. Jedermann weiss, dass in den gallischen Städten sich zahlreiche syrische Kaufleute aufhielten, die ihre Sprache bis tief in das sechste Jahrhundert bewahrten.[3]) Neben den Syrern fehlten die Griechen nicht, die ebenfalls an ihrer väterlichen Sprache festhielten.[4]) Orientalen kamen endlich auch im Gefolge der römischen Beamten in das Land; denn diese wurden von einer Provinz in die andere versetzt: in Folge dessen fluktuierte eine zahlreiche Sklavenbevölkerung zwischen Ost und West. Unter Antoninus Pius z. B. war A. Junius Pastor Statthalter von Belgien; er war vorher Legat in Kleinasien, dann Befehlshaber der zweiundzwanzigsten Legion in Mainz gewesen; hier setzten seine Sklaven Hedyepes und Genesia ihrem Kinde eine Grabschrift. Offenbar hatte der Statthalter die griechischen Sklaven von Ephesus mit an den Rhein gebracht.[5]) Derartiges mag sich unzählige Male wiederholt haben. Unter diesen orientalischen Sklaven, unter den Kaufleuten und Handwerkern aus Italien, Griechenland und Syrien hat man die ersten Bekenner Jesu in den Rheinlanden zu suchen.

---

1) Bischof Nicetius von Trier erhielt durch Vermittelung des Bischofs Rufus von Turin artifices de partibus Italiae (M. G. Epist. III, S. 133 No. 21). Fremde Arbeiter in Autun erwähnt Eumenius, Pro rat. sch. or. 4 (Paneg. latin. ed. Baehrens): „Artifices transmarini".

2) Pro Fontej. 5.

3) Salv. de gub. Dei IV, 69, S. 90: Consideremus solas negotiatorum et Syrorum omnium turbas. Greg. Tur. H. Fr. VIII, 1 (ed. Arndt) über Orleans: Hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum in diversis laudibus varie concrepabat.

4) Vgl. die griechischen Inschriften aus Trier bei Kraus Nr. 80, 160, 163, 164. Dass Griechen in lat. Umgebung ihre Sprache aufgaben, zeigt das Grabdenkmal, das ein Grieche namens Euporos seinem Sohn Urbicus bei Maihingen im Ries setzte: ΕΥΠΟΡΟϹ ΟΥΡΒΙΚΩ ΦΙΛΙΩ ΒΕΝΕ ΜΕΡΕΝΤΙ ΦΗΚΙΤ. Dazu die Taube mit dem Ölzweig. An dem christlichen Charakter ist also kein Zweifel. (Jahresber. des hist. Ver. f. Schwaben 1851/52, S. 25).

5) Bergk, Zur Geschichte und Topographie der Rheinlande 1882 S. 41. Vgl. Paulini Pel. Euchar. v. 76 ff. CSEL 16, S. 294.

Ob auch unter den Soldaten? Man hat es vielfach angenommen; doch waren die Dienste, welche das römische Heer dem Christentum leistete, ohne Zweifel nur gering.[1]) Zwar gab es im Heere von Anfang an Christen, aber sie waren niemals zahlreich. Man kennt die unter den Christen weit verbreitete Überzeugung, dass das Bekenntnis zu Christo und der Kriegsdienst unvereinbar seien. Sie herrschte gerade in Gallien. Noch im Jahre 316 musste die Synode von Arles diejenigen mit der Exkommunikation bedrohen, welche ihren Bedenken gegen den Kriegsdienst praktische

---

1) Die Annahme, dass das Heer Träger des Christentums nach Deutschland gewesen sei, steht in Verbindung mit dem Wunsche, die unmögliche Legende von der thebaischen Legion (M. G. Scr. rer. Merov. III, S. 20) als möglich erscheinen zu lassen. Vgl. die Kritik Rettbergs I S. 94 ff. und Uhlhorns P. RE. 2. Aufl. IX S. 424 ff. Die neuern Versuche, den Kern der Legende zu retten, dadurch, dass man aus den 6600 Märtyrern ein paar Märtyrer macht, scheinen mir ziemlich zwecklos. Denn dadurch wird alles dasjenige beseitigt, was dieser Legende eigenartig ist, und es bleibt unerklärt, wie es kam, dass aus einem so gewöhnlichen Ereignis gerade hier ein so ganz ungewöhnliches wurde. Auch der scharfsinnig durchgeführte Gedanke Eglis, die Legende sei die christliche Umbildung des Andenkens an die nach Caes. Bell. Gall. III, 1 ff. bei Octodurum gefallenen Gallier (KG. der Schweiz S. 29 ff. vgl. S. 117 ff.), leidet an Schwierigkeiten, die ihn für mich unannehmbar machen. Ich vermisse allen festen Boden: dass eine Schar Gallier bei S. Maurice vernichtet wurde, ist eine Vermutung; dass die Erinnerung daran fortdauerte, ist eine Annahme; dass sie sich mit der Zeit verdunkelte, desgleichen: auf solchen schwanken Grund lässt sich nicht bauen. Ich komme auch jetzt nicht darüber hinaus, dass nur der Brief des Eucherius und c. 16 der Passio einen einigermassen sicheren Anhaltspunkt bieten, um über die Entstehung der Legende zu urteilen. Hier wie dort ist Bischof Theodor von Octodurum der letzte Zeuge, nach c. 16 geht der Kult der angeblichen Märtyrer auf ihn zurück: ihm wurden die Reliquien geoffenbart, und er erbaute eine Basilika zu ihren Ehren. Ich vermag es nicht für wahrscheinlich zu halten, dass man in Octodurum von Reliquien nichts wusste und dass man doch im Besitz einer Überlieferung über die agaunensischen Märtyrer war: indem die Reliquien der Märtyrerlegion geoffenbart wurden, wurde vielmehr diese selbst geoffenbart. Dass bei dieser Offenbarung die Entdeckung der dem Ambrosius von Mailand geoffenbarten Gervasius- und Protasiusreliquien (Ambr. ep. 22 vgl. Aug. Conf. IX, 7) wirksam war, ist auf Grund der zeitlichen und örtlichen Nähe sehr wahrscheinlich. Jedermann weiss ja, dass solche Offenbarungen ansteckend wirken. Man wird es also dabei lassen müssen, dass die Legion von Märtyrern eine Erfindung oder eine Einbildung Theodors von Octodurum ist.

Folgen gaben.[1]) Es liesse sich gleichwohl denken, dass die Legionen am Rhein eine grössere Zahl von Bekennern des Christentums enthalten hätten, wenn sie aus Provinzen, die eine zum grossen Teil christliche Bevölkerung hatten, nach Germanien versetzt worden wären; allein die vier Legionen, welche im zweiten und dritten Jahrhundert an der Rheingrenze standen, befanden sich dort schon seit dem ersten.[2]). Wie sollte das Christentum zu ihnen gelangt sein? Von den Soldaten waren beinahe die Hälfte Soldatenkinder, im Lager geboren und herangewachsen.[3]) Bei ihnen ist eine Berührung mit dem Christentum ausgeschlossen. Die übrigen wurden ausgehoben, und zwar ergänzten sich die Legionen schon in einer sehr frühen Periode der Kaiserzeit vorwiegend aus den Provinzen, in denen sie standen.[4]) Wenn im zweiten Jahrhundert bei der stets in Mainz garnisonierenden 22. Legion noch ein Grundstock italienischer Soldaten vorhanden war, so kommen im dritten Jahrhundert Italiener nur noch ausnahmsweise vor;[5]) dagegen stieg die Zahl der Germanen im Heere je länger je mehr.[6]) Diese Verhältnisse zeigen, dass das Christentum nirgends einen so ungünstigen Boden fand als in den Legionen. Nicht eine frühe Heimstätte des Christentums war das Heer, sondern seit Septimius Severus eine Pflanzschule der mit demselben wetteifernden asiatischen Religionen. Mögen die Legionen am Rhein im zweiten und dritten Jahrhundert einzelne Christen unter sich gezählt haben, ein irgend nachhaltiger Einfluss auf die ansässige Bevölkerung konnte von ihnen nicht ausgehen. Nicht einmal daran ist zu denken, dass das Christentum in den römischen Kastellgemeinden frühzeitig Aufnahme fand. Denn gerade diese halb militärischen,

---

1) Can. 3: De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione. Über die verschiedenen Deutungen dieser Bestimmung vgl. Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl. I S. 206.

2) In Niedergermanien standen im 2. und 3. Jahrhundert die Leg. I Minerv. und die Leg. XXX Ulpia, in Obergermanien die Leg. VIII Aug. und XXII Primig. Vgl. Grotefend in Pauly Real-Encykl. IV S. 871 ff. u. Christ in Picks Monatsschr. 1881 S. 162.

3) Harster, Die Nationen des Römerreichs in den Heeren der Kaiser 1873 S. 26, nimmt an, dass in der leg. III Aug. $^3/_8$ der gesamten Mannschaft im Lager geboren waren. Die Verhältnisse in der für unseren Zweck wichtigsten Leg. XXII primig. muss man sich ähnlich denken, da auch sie ihren Standort nie wechselte; vgl. Grotefend S. 900.

4) Harster S. 10 ff. Seeck, Untergang der ant. Welt I S. 249. Auch Kriegsgefangene wurden eingereiht, Paneg. V, 9.

5) Harster S. 20 f., 24.

6) Richter, Das weströmische Reich, 1865, S. 563 f u. ö.

halb bäuerlichen Ansiedelungen Fremder an der Reichsgrenze dienten vielmehr der Ausbreitung der Kulte des Mithras, des Jupiter von Doliche, der grossen Göttermutter u. a. auch unter der einheimischen Bevölkerung als der Einführung des Christentums.[1])

Wenn die ältesten Christengemeinden im römischen Deutschland auf die angegebene Weise entstanden, so waren sie zunächst Konventikel Fremder; sie gewannen ihre Mitglieder aus der fluktuierenden Bevölkerung, die in den Städten sich zusammendrängte. Für ihren Bestand und ihre Bedeutung war die wichtigste Frage, ob es ihnen gelang, am Ort selbst Wurzel zu schlagen, aus Vereinen Zugewanderter zu Vereinen Eingeborener zu werden. Denn für die weitere Entwickelung kam es nicht nur darauf an, dass es christliche Gemeinden gab, sondern auch darauf, dass diese in enger Berührung mit dem Volke standen, unter dem sie lebten. Der rasche Aufschwung der römischen Christengemeinde war hauptsächlich dadurch bewirkt, dass die fremden Bestandteile, aus denen sie sich ursprünglich zusammensetzte, alsbald den einheimischen gegenüber zurücktraten. War ähnliches in Gallien möglich? Dabei fragt es sich, wie leicht oder schwer zugänglich die gallische Bevölkerung während des dritten, vierten, fünften Jahrhunderts für religiöse Einwirkungen war.

Man muss urteilen, dass die Verhältnisse nicht günstig lagen.

Vor allem kommt in Betracht, dass das Land zwiesprachig war. Zwar die Städte trugen ein völlig römisches Gepräge; sie hatten ihre Tempel, in denen den römischen Göttern geopfert wurde, ihre Foren und Basiliken, ihre Thermen und Amphitheater, ihre Wasserleitungen und Prachtthore, auch ihren Senat, ihre Ämter und ihre Aristokratie wie jede italienische Stadt.[2]) In den Strassen drängte sich eine Menge lateinisch redenden Volkes. Aber romanisiert im strengen Sinne des Wortes waren schwerlich die Städte und sicher nicht das sie umgebende Land. Dass sich

---

1) Vgl. über die Kastellgemeinden und ihre sakralen Einrichtungen Mommsen, Hermes 24. Bd. 1889 S. 198 u. Jung, Hist. Zeitschr, N. F. 31. Bd. 1891, S. 26 ff. Back, Römische Spuren und Überreste im oberen Nahegebiet 1. Hft. 1891, S. 61 ff., hat wahrscheinlich gemacht, dass an der oberen Nahe sich die Reste einer solchen Kastellgemeinde durch allen Wechsel hindurch aus der römischen in die deutsche Zeit hinein erhalten haben. Über die Religion des röm. Heeres s. Domaszewski, Westd. Ztschr. 1895, S. 1 ff. Die Nachweise, die er giebt, schliessen die Vorstellung, dass von dem Heer irgend ein dem Christentum günstiger Einfluss ausgegangen sei, gänzlich aus.

2) Vgl. z. B. über Trier Paneg. VII Const. d. 22; über das Städtewesen in Gallien überhaupt Jung, Die roman. Landschaften 1881, S. 206 ff.

das Lateinische überall bemerklich machte, lag in der Natur der Sache: die Römer waren das herrschende Volk und Lateinisch war deshalb die Sprache der Verwaltung und des Rechts, der Bildung und des Verkehrs. Die Nachkommen der römischen Händler, welche einst den erobernden Legionen den Weg gebahnt hatten, gaben sicher ihre väterliche Sprache nicht auf; und ununterbrochen wurde die Zahl der lateinisch Redenden vermehrt: durch die Beamten und Soldaten, durch den Zuzug von Kaufleuten und Handwerkern. Ohne Gewaltsamkeit, aber doch sehr entschieden förderte die Regierung die Latinisierung Galliens.[1]) Es konnte nicht fehlen, dass die lateinische Sprache unter diesen Verhältnissen stetig vordrang; doch gelangen ihre Eroberungen nicht allzurasch und die Alleinherrschaft errang sie nie, so lange Gallien römisch war. Denn an nichts hält ein Volk so zähe fest als an seiner Sprache: es mag seine Religion ändern, seine Selbstständigkeit einbüssen, selbst sein Nationalgefühl verlieren und für ein fremdes Land patriotisch empfinden: die Sprache überdauert alle diese Verluste, erst als das Letzte wird auch sie verloren. Gallien ist ein Beleg hierfür. Naturgemäss war die Nobilität zunächst in Versuchung, die nationale Sprache aufzugeben. Das geschah auch, aber zögernd und spät. Sidonius Apollinaris, der die Aufrichtung des Gothenreiches in Südgallien erlebte, macht die Bemerkung, dass erst seit kurzem der gallische Adel nicht mehr keltisch spreche.[2]) Jahrhunderte nach der römischen Eroberung blieb also in den grossen Familien das Keltische Sprache des Hauses. Nicht anders war es bei dem gebildeten Mittelstand. Der Vater des Rhetors Ausonius war Arzt in Bordeaux; sein Sohn erwähnt, dass er geläufig griechisch sprach, aber das Lateinische nicht völlig beherrschte.[3]) Ausonius selbst verstand keltisch.[4]) Einer der Lobredner Konstantins weist auf die Schwierigkeit hin, mit welcher die gallischen Redner im Unterschiede von den römischen zu kämpfen hätten; für die letzteren sei das Latein Muttersprache, während die ersteren sich dasselbe erst aneignen müssten.[5]) Vollends die Masse des Volkes hörte nicht nur Irenäus zu Lyon im zweiten Jahrhundert keltisch sprechen,[6]) sondern

1) Jung, a. a. O. S, 199 ff. Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 74; 90 ff.
2) Ep. III, 3, S. 41.
3) Epiced. in patr. v. 9 f.
4) Ord. urb. nob. v. 160.
5) Paneg. IX, 1: Latine et diserte loqui illis ingeneratum est, nobis elaboratum. Vgl. Pacat. paneg. Theod. d. 1.
6) I, praef. 3.

auch Hieronymus zu Trier im vierten.[1]) Wenn jener durch die Aufgaben seines Amts genötigt wurde, ein Idiom zu lernen und zu sprechen, das dem griechischen Ohre barbarisch klang, so lernte dieser — ohne Zweifel nur durch den Verkehr — so viel keltisch, dass er die Verwandtschaft der Sprache der Trevirer mit der der kleinasiatischen Galater zu erkennen vermochte. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts galten im mittleren Gallien die Südgallier als vollkommene Römer: man sprach mit ihnen lateinisch, war sich aber bewusst, dass man es schlecht spreche; die eigene Sprache war immer noch die keltische.[2]) Das hat auch im sechsten Jahrhundert nicht aufgehört: noch Gregor von Tours verstand keltisch; er spricht so, dass man annehmen muss, es sei zu seiner Zeit in Städten wie Clermont und Autun die keltische Sprache nicht ausgestorben gewesen.[3]) In Angoulême scheint noch unter Karl d. Gr. keltisch gesprochen worden zu sein.[4]) So seltsam es klingt, so ist es doch zweifellos: das Keltische wich dem Lateinischen erst völlig, nachdem an die Stelle der Römerherrschaft die Frankenherrschaft getreten war. Nicht Rom, sondern die Kirche hat die Romanisierung Galliens vollendet; sie hätte auch Deutschland romanisiert, wenn das deutsche Volkstum nicht widerstandsfähiger gewesen wäre als das keltische.

Über die Sprachverhältnisse in den germanischen Provinzen fehlen Nachrichten. Aber man darf von Gallien auf Germanien schliessen. Wenn nun in Clermont noch im sechsten und in Angoulême noch im achten Jahrhundert keltische Laute gehört wurden, so wurde sicher im dritten und vierten bei Köln [5]) und Mainz mehr germanisch als lateinisch gesprochen. Wie hätte auch sonst Ausonius von dem barbarischen Rheinufer reden können?[6]) Der

1) Hieron. ad Gal. II prol. (Mign. t. 26, S. 382): Galatas . . propriam linguam eandem pene habere quam Treviros. Vgl. ep. 3, 5.

2) Vgl. Sulp. Sev. Dial. I, 26 (ed. Halm): Dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos verba facturum, vereor ne offendat vestras nimium urbanas aures sermo rusticior. Man stellte ihm frei „Celtice aut si mavis Gallice“ zu reden.

3) Hist. Fr. I, 32: der Alamanne Chrocus zerstört in Clermont delubrum illud, quod Gallica lingua Vasso Galate vocant; vgl. in glor. conf. 72.

4) Sacram. Engol. S. 143 (Delisle, Mémoire sur d'anc. sacram. S. 94): Signum ecclesiae, quod Galli lingua celtica . . vocant. Das keltische Wort fehlt; es war wohl „Glocke“.

5) Man will die von Cäsar und Tacitus gegebene Charakteristik der Ubier für die Umwohner Kölns auch heute noch für in hohem Grade zutreffend erkennen, s. Schröder, Hist. Zeitschr. 43 (1880) S. 60.

6) Ord. urb. nob. v. 133. Vgl. Hieron. ep. 3 ad Rufin. 5 (Mign. 22, S. 334): Ad Rheni semibarbaras ripas.

Bestand des germanischen Volkstums wurde dadurch gestützt, dass unausgesetzt neue germanische Elemente dem Reiche zugeführt wurden; in den Familien schätzte man germanische Sklaven, im Heere germanische Soldaten, es kamen Zeiten, wo in allen Beamtenstellen Germanen zu finden waren; geschlossene Haufen von Germanen fanden als Kolonen und Läten im römischen Reiche eine neue Heimat.[1]) Es war unmöglich, dass die germanische Sprache verschwand: man wird sich das Verhältnis der lateinischen zu der germanischen Sprache denken dürfen wie gegenwärtig das Verhältnis der deutschen zur lettischen und esthnischen in den Ostseeprovinzen; Köln war eine lateinische Stadt in dem Sinne wie Riga eine deutsche ist.

Die Sprachverschiedenheit war eine Schutzwehr für das Heidentum. Sie hielt gerade den Teil der Bevölkerung von dem Evangelium fern, unter dem es überall am leichtesten Eingang fand: die Armen. Denn die fremden Christen suchten und fanden naturgemäss Gesinnungsgenossen unter den nach Sprache und Lebensstellung ihnen nahestehenden. So entstanden rein lateinische Christengemeinden im keltischen und germanischen Land; alle Gottesdienste wurden in lateinischer Sprache gehalten: man hörte eher griechische und hebräische Worte in den Kirchen als keltische und germanische. Das hatte zur Folge, dass wenn ein Eingeborener zum Christentum übertrat, er zugleich seinem Volk und seiner Muttersprache sich entfremdete. Eine augenfällige Erschwerung des Übertritts.

Dazu kommt, dass das Volk in Gallien unter der römischen Herrschaft an seiner nationalen Religion lange Zeit festhielt.[2]) Man kennt die Namen einer Menge keltischer Lokalgottheiten. Es scheint auch, dass die Überzeugung von der Macht der Götter hier keineswegs so erschüttert war, wie man von Italien anzunehmen pflegt. Ein Beweis hiefür ist, dass die Römer die Namen ihrer Götter mit denen keltischer Gottheiten verbanden, welche man für identisch mit jenen nahm.[3]) Wenn dies geschah, so muss die einheimische Religion auf die fremden Herrscher noch sehr den Eindruck der Kraft und des Lebens gemacht haben; denn was sie thaten, war eine den einheimischen Göttern dargebrachte

---

1) Richter, Westr. R. S. 180 ff.; Seeck, Unterg. der ant. Welt S. 368 ff. Dabei ist besonders daran zu erinnern, dass Maximian in das Gebiet von Trier Franken verpflanzte, Incert. paneg. (V) Const. d. 21.

2) Vgl. Mommsen, R.G. V S. 94 ff. Allard, Revue des quest. hist. 56 (1894) S. 386 ff.

3) Vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms III S. 453

Huldigung. Das ist um so bedeutender, da den Römern die phantastischen Götter der Kelten und das Zauber- und Geheimmittelunwesen, das sich an ihren Kult heftete, unheimlich und gefährlich erschienen; der römische Staat duldete alle nationalen Religionen; aber gegen die religiösen Anschauungen der Kelten ist er aufgetreten; jedoch nur sehr langsam drang er durch. Wie oft wurde das Druidentum verboten;[1]) es bestand gleichwohl fort: noch gegen Ende des dritten Jahrhunderts werden Druidinnen erwähnt. Wir erfahren dabei, dass eine Druidin mit Alexander Severus keltisch sprach.[2]) Wer bemerkte nicht den engen Zusammenhang zwischen Sprache und Religion? Beide stützten sich gegenseitig. Die keltische Landesreligion verschwand, wie es scheint, seit dem vierten Jahrhundert, aber der Gewinn hievon fiel schwerlich dem Christentum zu: die seit lange übliche Zusammenstellung der keltischen und römischen Götter wird nach und nach zum Siege der römischen Vorstellungen geführt haben.

Sollte die Religiosität der Germanen am Rhein sich auf einer tieferen Stufe der Zersetzung befunden haben, als die der Kelten? Niemand wird diese Frage mit Ja beantworten.

Die durch die Sprache bereitete Schwierigkeit hätte überwunden werden können, wenn die Christen das von Irenäus gegebene Beispiel befolgt und den Eingeborenen in ihrer Sprache gepredigt hätten. Das ist jedoch, so viel wir sehen, nirgends geschehen. So blieb dieses Hindernis für die Verbreitung des Christentums unüberwunden stehen, und es gab andere, welche sich durch keine Bemühung der kirchlichen Männer beseitigen liessen. Sie lagen zumeist im Zustand der öffentlichen Verhältnisse, wie sie sich seit dem dritten Jahrhundert bildeten. In dieser Zeit begannen die verheerenden, nimmer endenden Einfälle der Germanen in Gallien, von denen naturgemäss die Grenzgebiete zuerst und am meisten betroffen wurden. Sichere Zustände, welche die Gewähr des Bestandes boten, sahen die Bewohner des Rheins und der Mosel erst wieder, als die Deutschen dort herrschten. Zeiten dauernder politischer Unsicherheit und dadurch bedingten Druckes im Erwerbsleben aber sind stets wenig geeignet für tiefere religiöse Einwirkungen. Die Steigerung der Armut, die dem politischen Unglück folgt, pflegt Hand in Hand zu gehen mit dem fortschreitenden

---

1) Seeck, Unterg. der antiken Welt I S. 490 f.

2) Lamprid. Alex. Sever. 60: Mulier Dryas eunti exclamavit Gallico sermone: Vadas nec victoriam speres. Vopisc. Aurel. 44: Aurelian befragt Druidinnen. Vopisc. Numer. 13 f.: Eine Druidin weissagt bei Tongern dem Diokletian seine künftige Grösse.

Verfall der religiösen und sittlichen Grundlagen des Volkslebens. Denn die geistige Energie des Volkes erlahmt unter der Last der öffentlichen Not. Zu nichts aber ist einem Volke frische Kraft so nötig als zur Annahme einer neuen religiösen Überzeugung. Wenn sie nicht in wirklicher Begeisterung für den neuen Glauben geschieht, so ist sie mehr Schein als Wahrheit: sie mag für eine glücklichere Folgezeit grosse Bedeutung gewinnen; für die Gegenwart ist sie beinahe wertlos; denn sie trägt keine sittliche Frucht.

Gallien musste den völligen Zusammenbruch der Spannkraft des Volkes erleben; er war lange vorbereitet, durch nichts so sehr als durch die äusserst gedrückte Lage der niederen Klassen, also des grössten Teiles der Einwohner. Schon Julius Cäsar machte die Bemerkung, der Unterschied zwischen dem Volk und den Sklaven sei nicht gar gross. Auch der Mangel an Initiative, der den Galliern eignete, war dem scharfen Beobachter nicht entgangen.[1] Durch die römische Eroberung wurden die Zustände bedeutend gebessert;[2] wie es scheint, wurden die grossen Güter zum Teil zerschlagen, um dem Volke aufzuhelfen. Der Wein- und Obstbau wurde eingeführt; der Wald wich dem Acker- und Gartenland. Die Anlage des gallischen Strassennetzes förderte den Handel und die Industrie: eine Zeit lang war Gallien eine reiche, aufblühende Provinz.

Aber der Aufschwung dauerte nur bis in das dritte Jahrhundert: seitdem begann der unaufhaltsame Verfall des Landes. Er war herbeigeführt durch eine neue Verschiebung der Besitzverhältnisse. Hatte der Staat zuerst die Besitzlosen auf Kosten der Besitzenden gefördert, so wurden bald die Anforderungen, welche er an die Bürger stellte, so gross, dass die Kleinbegüterten sie nicht mehr zu ertragen vermochten; sie gerieten wieder in Abhängigkeit von den reichen Nachbarn.[3] Der Besitz konzentrierte sich in wenigen Händen,[4] es bildeten sich jene immensen Latifundien, die man wohl mit Königreichen verglichen hat.[5] Den Acker aber bauten die armseligen Hintersassen, denen er nicht gehörte, oder die noch elenderen Sklaven. Um dem unerträglichen

1) De bell. Gall. VI, 13.

2) Vgl. Jung, die roman. Landschaften S. 261 f. Mommsen, R.G. V, S. 96 ff. Schultze, Deutsche Gesch. von d. Urzeit bis zu den Karol. II, S. 4.

3) Salv. de gub. Dei V, 38 ff. 45. Vgl. Sickel, Westd. Zeitschr. 1896 S. 111 f. u. Lamprecht D. G. I S. 263 ff.

4) Salv. I, 11, vgl. III, 52: Non aliud videtur nobilitas in omni mundo quam unus homo in grandi populo.

5) Auson. epist. 25 v. 116 f.

Druck der Abgaben zu entgehen, verliessen die Kleinbauern Haus und Hof; die Äcker blieben unbebaut liegen.[1] Andere ergriffen die Waffen, um sich ihrer Dränger mit Gewalt zu erwehren. Im dritten Jahrhundert brach der Bauernaufstand der Bacauden aus;[2] die Panegyriker wissen viel von der Dämpfung der Empörer zu reden;[3] aber das waren Worte. Die Bacauden wurden gewissermassen eine dauernde Faktion im Staate; noch Salvian, der im fünften Jahrhundert schrieb, kennt sie,[4] er sah den Grund der Empörung ausschliesslich in der verzweiflungsvollen Lage, in der die Bauern sich befanden. Überhaupt gehört, was er über die Zustände des gewöhnlichen Volkes sagt, zu den düstersten Partien in dem schattenreichen Bilde, das er von seiner Heimat entwirft.

In den Städten war es nicht besser. Die industrielle Thätigkeit wurde gelähmt durch eine verkehrte Verwaltungspolitik und erschwert durch die Konkurrenz staatlicher Fabriken.[5] Die Dekurionen gingen zu Grunde in Folge der Leistungen, zu welchen sie die Ämter verpflichteten, die abzulehnen das Gesetz ihnen verwehrte. Nicht nur Privatleute, sondern die Kommunen selbst wurden ruiniert durch die Erpressungen der Beamten.[6] Es kam soweit, dass der Staat helfend eingreifen musste. So hat Konstantin, um den gänzlichen Zusammenbruch der Stadt Autun zu hindern, im Jahre 311 ihr die Steuerrückstände aus den letzten fünf Jahren erlassen und die Grundsteuer um mehr als den vierten Teil ermässigt.[7] Aber man braucht nicht zu sagen, dass solche vereinzelte Massregeln, die er, und die nicht minder spätere Kaiser[8]) trafen, nur augenblickliche Hilfe brachten, sie vermochten den Schaden nicht zu heilen. Die allgemeine Not blieb; Clermont z. B. petitionierte bei Honorius um Steuererleichterung.[9] Das von der Natur so reich ausgestattete,

---

1) Paneg VIII, 14: Quam multi quos inopia latitare per saltus aut etiam in exilium ire compulerat, ista remissione reliquorum in lucem exeunt, in patriam revertuntur, desinunt pristinam accusare pauperiem, desinunt odisse agrorum suorum sterilitatem.

2) Über die Bacauden vgl. Jung, Die roman. Landschaften S. 264 ff. Jung, Historische Zeitschr. N. F. VI (1879) S. 60 ff.

3) Eumen. pro rest. schol. or. 4. Claud. Mamert. paneg. Max. Aug. d. 5. Eutrop. Brev. IX, 20 ed. Droysen.

4) De gub. Dei V, 22, 24 ff.; vgl. Zosim. VI, 2.

5) S. Schultze, Deutsche Gesch. etc. II S. 15.

6) Salv. de gub. Dei IV, 20 f.; 74 f. Vgl. über die Beamten Seeck, Untergang der antiken Welt I S. 273 f.

7) Paneg. VIII, 11 ff.; vgl. Marquardt, R. SV. II, 222 Anmerk. 5.

8) Amm. Marc. XVII, 3, 5 f.

9) Sid. Apoll. carm. VII v. 205 ff. S. 208.

fruchtbare, günstig gelegene Gallien wurde im Laufe des vierten Jahrhunderts zu einer äusserst armen Provinz.[1])

Die Rückwirkung dieser Zustände auf den öffentlichen Geist ist nicht zu verkennen: das Staatsgefühl, wenn man so sagen darf, ging den Galliern verloren. Wie apathisch duldete die Bevölkerung die Einfälle der Germanen: sie konnte sich nicht zu einem entschlossenen Widerstand aufraffen. Die städtischen Ämter liessen sich kaum mehr besetzen; viele liessen lieber das wenige, was sie noch hatten, im Stich, als dass sie die verhassten Ämter übernommen hätten.[2]) So lebhaft das Mitgefühl ist, das Salvian für die Leiden der Bevölkerung empfand, es regte sich doch etwas wie Empörung in ihm, wenn er die Thatsache erwähnen musste, dass der Name eines römischen Bürgers, einstmals nicht allein hoch geschätzt, sondern teuer erkauft, nun freiwillig aufgegeben, ja geflohen werde; nicht nur für wertlos gelte er, sondern beinahe für verabscheuungswert; viele angesehene adelige Männer, solche, für die der römische Name der Inbegriff alles Erhabenen und Ehrenvollen hätte sein müssen, wollten keine Römer mehr sein.[3]) Vielleicht ein noch grelleres Streiflicht als das Pathos Salvians wirft auf die Zustände ein leichthin ausgesprochenes Wort des Sidonius, des Schwiegersohnes eines Kaisers;[4]) diesen und jenen Freund hat er zur Übernahme eines öffentlichen Amts bestimmt[5]) und doch nannte er ein Gespräch nur dann ganz befriedigend, wenn von den öffentlichen Angelegenheiten nichts erwähnt werde.[6]) Man begreift, dass die Römer unter gotischer Herrschaft vor dem Gedanken einer Wiederherstellung des Reichs erschraken.[7])

Auch die Richtung der Litteratur liefert den Beweis, wie schwer zugänglich die Bevölkerung für Einwirkungen religiöser Art gewesen

1) Amm. Marc. XVI, 5, 14: Anhelantes extrema penuria Galli. Unter Nero rechnete man Gallien zu den reichsten Provinzen. Sueton Nero 40.

2) Vgl. Marquardt, a. a. O. I S. 510 ff.

3) De gub. Dei V, 22 ff.

4) Sidonius Apollinaris rühmt sich gelegentlich einer Staatsdienerfamilie anzugehören, ep. I, 3: Cui pater socer, avus proavus praefecturis urbanis praetorianisque, magisteriis palatinis militaribusque micuerunt.

5) Vgl. ep. I, 3; 6. III, 6. VIII, 8.

6) Ep. V, 17: Verba erant dulcia, jocosa, fatigatoria; praeterea, quod beatissimum, nulla mentio de potestatibus aut de tributis. Der Brief fällt in die Zeit, ehe Sidonius Bischof war.

7) Salv. de gub. Dei V, 37: Unum illic Romanorum omnium votum est, ne unquam eos necesse sit in jus transire Romanum. Una et consentiens illic Romanae plebis oratio, ut liceat eis vitam quam agunt, agere cum barbaris.

sein muss. Seit dem dritten Jahrhundert beginnt Gallien auf dem litterarischen Gebiet hervorzutreten, im vierten und fünften nimmt es unter den westlichen Ländern beinahe den ersten Rang ein; es wird recht eigentlich die Heimat der Litteratur der Rhetoren, die erst in den eisernen Zeiten der Frankenkönige verklingt. Noch Gregor von Tours rühmte die rhetorische Kunst des Remigius und noch Ferreolus von Usez wurde durch die Briefe des Sidonius Apollinaris zur Nachahmung gereizt[1]). Die Herrschaft des leeren Wortes, der hohlen Phrase charakterisiert diese Gattung von Schriftstellerei; ihre Vertreter schämten sich so zu schreiben, wie sie sprachen, und getrauten sich nur das zu denken, wofür sie einen klassischen Beleg aufweisen konnten. Sie hielten Reden, nicht weil sie etwas zu sagen hatten, sondern um durch die Wortfülle, die dem Redner zu Gebote stand, dem Hörer zu imponieren; sie schrieben Briefe, nicht weil sie etwas mitzuteilen wussten, sondern damit sie einen Brief geschrieben hätten. Und wer etwas geschrieben hatte, brannte darnach, dass die vollklingende Rede und das zierliche Nichts gelesen, bewundert, gelobt werde. Ein gefälliger Freund fehlte nie, der zur Herausgabe einer Briefsammlung aufforderte und durch das Urteil ermutigte, sie werde die abgerundete Fülle der Briefe des Symmachus, die Korrektheit und Vollendung der Episteln des Plinius erreichen; er ward dadurch belohnt, dass ein Brief an ihn die Sammlung eröffnete, ein Zeugnis für den Ruhm wie für die Bescheidenheit des Verfassers[2]). Denn Schriftstellerruhm war das höchste Ideal der gebildeten, wohlhabenden, vornehmen Kreise. Die natürliche Lebhaftigkeit und Redefertigkeit[3]) des Volkes begünstigte dies Streben, in den Rhetorenschulen wurde es künstlich genährt und grossgezogen. Sie fehlten in keiner irgend bedeutenden gallischen Stadt; wie in Trier und Rheims, so freute man sich ihrer Blüte in Autun, Bordeaux und Toulouse. Und was die Männer, welche ihre Zeit mit Versemachen oder Redenhalten verdarben, sich wünschten, ward allen zu teil: mit vollen Händen spendeten die Schriftsteller einander die höchsten Lobsprüche. Wie es im achtzehnten Jahrhundert von Homeren und Virgilen in Deutschland wimmelte, so und noch mehr im vierten und fünften in Gallien[4]). Darin fand der gebildete Mann seine Befriedigung.

---

1) Greg. Tur. Hist. Franc. II, 31. VI, 7. Ferreolus starb i. J. 581.

2) Vgl. den Brief des Ausonius an Paulus vor der Bissula S. 125 ed Schenkl, und Sid. Apoll. ep. I, 1.

3) Vgl. über den letzten Punkt Jung, Die roman. Landschaften S. 204.

4) Vgl. z. B. Auson. commem. profess. Burdigal. und Sid. Apoll. ep. V, 17; VIII, 2.

Sie täuschte ihn über die Gehaltlosigkeit seines Daseins und machte ihn unempfänglich für das, was er erlebte. Denn an grossen Ereignissen hat es dem vierten und fünften Jahrhundert nicht gefehlt; aber nie haben kleinere Menschen Grosses übersehen als damals. Man erlebte die grösste Tragödie der Weltgeschichte, die Auflösung des Riesenbaues des römischen Reichs, und der Chor in dieser Tragödie war ein Haufe von Schwätzern; man hatte ein hinsterbendes Volk vor Augen; aber man bemerkte es kaum, dagegen vergoss man Thränen darüber, „dass der Purpurglanz der nobeln Ausdrücke der lateinischen Sprache durch die Sorglosigkeit der gemeinen Menge seinen Schimmer verliere“ [1]). Jedes Mass im Urteil über das Wichtige und Geringe hatte man verloren. Wie man die übermenschlichen Verdienste der Kaiser pries, die zahlreicher seien als selbst die Wünsche ihrer Bewunderer [2]), so erblickte man in der gelungenen Improvisation eines Epigrammes ein Ereignis, wert durch bogenlange Briefe verewigt zu werden [3]). Eine Rede vor einem Provinzialstatthalter war mit nichts geringerem zu vergleichen als mit einer Feldschlacht [4]), und wer vollends die inhaltslose Würde des Konsulats vom Kaiser erhielt, fühlte sich nicht mehr mit Wohlthaten überhäuft, sondern durch sie erdrückt [5]).

Es ist begreiflich, dass man von der Macht des christlichen Gedankens in diesen Kreisen wenig bemerkt. Eine lebendige, gesunde Litteratur ist der treue Spiegel der geistigen Bewegung der Zeit; die gallische Litteratur beweist ihre Greisenhaftigkeit darin, dass der Übergang der Bevölkerung zum Christentum sich vollzieht, ohne sich in ihr zu reflektieren: ihr Gehalt ist am Ende des fünften Jahrhunderts kein anderer als am Anfang des vierten. Die älteren Rhetoren waren Heiden, ohne Glaube an die Götter, auch wenn sie von den Göttern sprachen [6]), nur im allgemeinen monotheistisch gerichtet; die späteren bekannten sich zum Christentum, aber sie be-

---

1) Sid. Apoll. ep. II, 10.
2) Nazar. paneg. Const. d. 2.
3) Sid. Apoll. ep. I, 11. V, 17.
4) Eumen. pro rest. schol. 2.
5) Auson. grat. actio, 1, 4.
6) Paneg. V Const. d. 10: Sive incuria deum sive quadam inclinatione fatorum; VI, 9: Audi doloris nostri liberam vocem, siquidem di ipsi, quod plerumque humanas res neglegant dum querimur, ignoscunt, quibus aliud fortasse curantibus grandines ruunt, terrae dehiscunt, urbes hauriuntur. Quae non illis hauriuntur volentibus, sed aut aliorsum aspicientibus aut fatali rerum urgente cursu videntur accidere.

wahrten einen so bedeutenden Bodensatz heidnischer Überzeugungen, dass man sie unmöglich für Christen halten kann.

Für Konstantins Stellung zum Christentum war der Sieg über Maxentius entscheidend. Im Jahre darnach feierte ein Rhetor in Trier den Kaiser durch eine Prunkrede; er bewegte sich ganz im Gedankenkreis des Heidentums: trotz warnender Vorzeichen sei Konstantin angetrieben von einem Gotte zur Befreiung Roms aufgebrochen. Einen geheimen Verkehr müsse er mit der höchsten Gottheit haben, die sich ihm allein enthülle, während sie den geringeren Göttern die Sorge für die übrigen überlasse. Den Schluss der Rede bildete ein Gebet für Konstantin, gerichtet an den höchsten Vater aller Dinge, der so viele Namen hat, als es Sprachen der Völker giebt, und von dem niemand weiss, wie er genannt sein will[1]). Acht Jahre später hielt Nazarius, Professor der Beredsamkeit in Bordeaux, eine öffentliche Rede zur Feier der Quinquennalien Konstantins. Hier sind die Götter abgethan; mit einer gewissen Salbung spricht Nazarius von dem göttlichen Wesen „jener Gewalt und Majestät, die da scheidet zwischen Recht und Unrecht"[2]). Aber trotzdem verlässt er den heidnischen Boden nirgends. Sein Gott ist ein heidnischer Gott, nach Laune dem einen günstig, dem andern feindselig; Konstantin ist sein Günstling; seine Hauptthätigkeit besteht in der Belohnung der unzähligen Verdienste des frommen Kaisers. Die himmlischen Heere, welche ihn im Krieg gegen Maxentius unterstützten, haben ihre Parallele an der Erscheinung des Castor und Pollux im Lateinerkrieg[3]). Aber die religiöse Gesetzgebung Konstantins, die Anerkennung der christlichen Religion durch ihn, diese Handlungen, auf welchen die epochemachende Wichtigkeit der Regierung des Kaisers beruht, werden nicht unter seinen Verdiensten erwähnt; der Redner hat ihre Bedeutung verkannt, oder er hat sie missbilligt. Er war also schwerlich ein Christ; dagegen that sein etwa ein Vierteljahrhundert jüngerer Zeitgenosse Ausonius den Schritt vom Heidentum zum Christentum. Er brachte denn auch gelegentlich ein Gebet in Verse und bewies dabei durch die Verwendung dogmatischer Formeln,

---

1) Paneg. IX Const. d. 3; 13; 26. An der letzteren Stelle: Sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas es, quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias.

2) C. 7.

3) C. 28. 14 f.

dass er nicht vergeblich Zeitgenosse des arianischen Streites war[1]). Aber mit seinen Überzeugungen hatte sein Religionswechsel nichts zu thun; seine Gebete haben nur den Wert von Stilübungen; denn es finden sich andere, welche mehr heidnisch als christlich sind[2]); wie es mit seinem Gottesbegriff stand, zeigt der Ausspruch, es sei nur poetische Licenz, von der Allgegenwart Gottes zu reden[3]), und welchen Wert seine Bitte um das ewige Leben hatte, ermisst man daraus, dass er die Frage, ob es überhaupt ein Fortleben nach dem Tode gibt, für eine offene Frage hielt[4]). So tritt wie unwillkürlich die heidnische Grundanschauung überall zu Tag: trotz seines Anschlusses an die Kirche war Ausonius seiner Gesinnung nach mehr ein Heide denn ein Christ. Sein Freund Pacatus stand ebenso: es ist kaum zu bezweifeln, dass auch er äusserlich zur Kirche gehörte[5]). Aber von christlichem Glauben bemerkt man nicht eine Spur:

---

1) Vgl. das Gebet in der Ephemeris: v. 8 ff.:

Ipse opifex rerum, rebus causa ipse creandis,
ipse dei verbum, verbum deus, anticipator
mundi, quem facturus erat: generatus in illo
tempore, quo tempus nondum fuit . . .

v. 81 ff.:

Salvator, deus ac dominus mens, gloria, verbum,
filius, ex vero verus, de lumine lumen,
aeterno cum patre manens, in saecula regnans.

Vgl. Grat. act. 18, 80 ff., u. Vers. pasch. S. 30 f.

2) Precat. Auson. consul. design. S. 17:

Jane, veni: novus anne, veni: renovate veni, Sol,
Consulis Ausonii Latiam visure curulem.

Das Gedicht gehört in d. J. 378, also sicher in die christliche Zeit Ausons.

3) Grat. act. 1, 5 S. 20: Nec jam miramur licentiam poetarum qui omnia Deo plena dixerunt. Aus dem Jahr 379.

4) Commem. profess. Burdig. 2 v. 39 ff. S. 56 (verfasst um 380):

Et nunc, sive aliquid post fata extrema superfit,
vivis adhuc, aevi, quod periit, meminens:
sive nihil superest nec habent longa otia sensus,
tu tibi vixisti: nos tua fama juvat.

5) Dafür spricht die Weise, wie er von der Verfolgung der Priscillianisten durch den gallischen Episkopat spricht, Paneg. Theod. d. 29: Obiciebatur atque etiam probabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc maius poterat intendere accusator sacerdos? Fuit enim, fuit et hoc delatorum genus, qui nominibus antistites . . . pollutas poenali contactu manus ad sacra referebant et caerimonias, quas incestaverant mentibus, etiam corporibus impiabant. Der Panegyrikus ist i. J. 389 im Senat gehalten.

der Kaiser galt ihm als „sichtbarer Gott"; so nennt er Theodosius im Gegensatz zu den unsicheren Göttern der heidnischen Mythologie[1]); die Schmeichelei gegen ihn verirrt sich gelegentlich bis zur Blasphemie oder zum Blödsinn[2]). Daneben aber ist die Rede von dem höchsten Schöpfer der Welt,[3]) oder es erscheinen Himmel, Meer und Sonne als das Göttliche[4]). Auch dies sind nur Phrasen; denn am liebsten dachte Pacatus das irdische Geschehen abhängig von dem Fatum und dem Glück[5]). Mit einem Worte, es fehlte ihm jede religiöse Überzeugung; wo er religiöse Worte redete, waren sie lediglich rhetorischer Aufputz. Das wurde kaum anders auch bei Männern, deren Familien schon im zweiten und dritten Glied sich zum Christentume bekannten. Schon der Grossvater des Sidonius Apollinaris war ein Christ[6]); man könnte aber Sidonius ebenso gut für einen Heiden halten[7]), wenn er nicht gewisse stehend gewordene christliche Formeln wiederholte. Erst seitdem er Bischof war, fühlte er sich verpflichtet, sein christliches Bekenntnis mehr hervorzukehren.

So war es überall: man verzierte die Wände mit Bildern aus der antiken Mythologie[8]) und benützte Ringe und Siegel, Löffel und Krüge, die mit dem Monogramme Christi geschmückt waren[9]),

1) Ibi, 4: Cedat his terris terra Cretensis parvi Jovis gloriata cunabulis et geminis Delos reptata numinibus et alumno Hercule nobiles Thebae. Fidem constare nescimus auditis: deum dedit Hispania quem videmus.

2) Ib. c. 6 Schluss: Dicam quod intellexisse hominem et dixisse fas est: talem esse debere qui gentibus adoratur, cui toto orbe terrarum privata vel publica vota redduntur, a quo petit navigaturus serenum, peregrinaturus reditum, pugnaturus auspicium.

3) Ib. c. 4: Supremus ille rerum fabricator.

4) Ib. c. 10: Gaudent perpetuo divina motu et jugi agitatione se vegetat aeternitas et quicquid homines vocamus laborem, vestra natura est. Ut indefessa vertigo caelum rotat, ut maria aestibus inclinata sunt, ut stare sol nescit: ita, tu imperator, etc.

5) Ib. c. 8: Dona fatorum, Gegensatz: Quae tibi debes; c. 9: Quam tecta sunt semper consilia Fortunae. 15. 23. 42.

6) Sid. Apoll. ep. III, 12.

7) Vgl. die reichliche Verwendung der antiken Mythologie in dem Panegyrikus auf Avitus und in den Epithalamien, auch die Grabschrift für Philimathia (ep. II, 8) mit dem echt heidnischen Schluss: Injuste tibi justa persoluta.

8) Auson. Cupid. cruc. 1.

9) Die Abbildung eines solchen Löffels, der in der Nähe von Sasbach am Kaiserstuhl gefunden wurde, in den Bonner Jahrbb. LXXIII (1882) S. 87, u. bei Kraus, Inschr. I S. 9 Nr. 14; die Inschrift eines im Rhein bei Schwanau gefundenen Gefässes bei Kraus S. 11 Nr. 15; die Abbildung eines

man stellte neben den Werken Varros die Augustins in den Bibliotheken auf, und bewunderte beide wegen ihrer Gelehrsamkeit[1]). Auch Plotin hatte unter den Gebildeten noch seine Gläubigen und Philostratus seine Leser[2]). Und wenn ein Mönch Eindruck machen wollte, so citierte er Pythagoras und Plato, Virgil und Cicero[3]).

Das war die Welt, welche das Christentum in Gallien zu erobern hatte: eine Bevölkerung, zu welcher den Boten des Evangeliums der Zugang schon dadurch erschwert war, dass sie zum Teil die Sprache, in der jene predigten, nur ungenügend verstand; ein Volk, dessen Kraft und sittliche Energie durch langes Unglück geknickt war, und das deshalb nicht zu jener Erhebung fähig war, ohne welche die Aneignung einer neuen religiösen Überzeugung unmöglich ist; Gebildete, welche sich in der religiösen Gesinnungslosigkeit wohl fühlten, und deshalb alles eher wünschten, als eine neue Religion.

Je schwieriger die Aufgabe, um so unzureichender waren die Mittel, welche das Christentum anwandte, um vorzudringen und neuen Boden zu gewinnen. Von dem, was man gegenwärtig Missionsarbeit nennt, von einer planmässigen Thätigkeit zur Ausbreitung des Glaubens und Gewinnung der Heiden hat es, soweit wir urteilen können, im römischen Gallien kaum je etwas gegeben: die Predigt des Irenäus unter den Kelten[4]) ist die erste und bis auf Martin von Tours zugleich die letzte Nachricht, die in dieser Hinsicht glaubhaft überliefert ist. Die Fortschritte des Christentums geschahen wie zufällig; der einzelne Christ gewann den einzelnen Heiden. Das mochte genügen, so lange in allen Christen die Überzeugung lebte, dass sie berufen seien, das Evangelium aller Kreatur zu verkündigen. Es war ganz ungenügend, so bald diese Überzeugung nicht mehr allgemein war. Dass sie am Ende des zweiten, vollends im dritten Jahrhundert nicht mehr herrschte, lässt sich nicht bezweifeln.

Aus diesen Verhältnissen erklären sich die langsamen Fortschritte der christlichen Gemeinden in Gallien überhaupt[5]) und besonders in den Rheinlanden. Der Unterschied vom Osten und vom Süden ist auffallend. Während dort neben der volkreichen

---

Siegels mit dem Monogramm im Wiesbadener Museum S. 30 Nr. 54, die des Schildes eines Ringes Tfl. 21, 4 vgl. Nr. 57 S. 31.

1) Sid. Apoll. ep. II. 9.

2) Ib. III, 6; IV, 11; VIII, 3.

3) Salv. de gub. Dei I, 2 ff.

4) Vgl. S. 13.

5) Sulp. Sev. chron. II, 32 S. 86.

und blühenden griechischen Kirche eine solche mit syrischer und koptischer Kirchensprache entstand, bildeten sich in Gallien zwar lateinischredende Gemeinden; aber von der Sammlung einer keltischen und germanischen Kirche war man weit entfernt. Es gelang, so viel wir sehen können, nirgends die einheimische Bevölkerung für die neue Religion zu gewinnen. Und klein und unbedeutend müssen auch die lateinischen Gemeinden lange Zeit gewesen sein. Man hört von den Christen am Rhein und an der Mosel während des ganzen dritten Jahrhunderts nicht das geringste. Man kann beweisen, dass die dortigen Gemeinden ihre Märtyrer gehabt haben; aber wir kennen ihre Namen nicht: die unbedeutende Heimat versagte ihnen den Ruhmesglanz, den der Orient seinen Märtyrern bot[1]. Litten sie mit der übrigen Kirche, so handelten sie doch nicht mit ihr: sie haben keinen Anteil an der Entstehung der christlichen Litteratur, an der Bildung der Normen für Verfassung und Disciplin der Kirche.

Es ist verständlich, dass auch die Organisation der Christengemeinden lange unvollkommen blieb. Kirche und Bischof sind für den Süden Vorstellungen, die sich fordern. Aber während die Existenz rheinischer Christengemeinden schon um das Jahr 175 bezeugt ist, fehlt jede glaubwürdige Nachricht über rheinische

---

1) Die Thebäer in Bonn, Köln, Xanten und Trier kommen nicht in Betracht; sie fallen mit den agaunensischen Märtyrern, deren spätgeborene Sprösslinge sie sind. Auch der Name der h. Ursula ist jung. Dagegen fehlt es nicht ganz an der Erwähnung von Märtyrern im allgemeinen. In Betracht kommen drei Inschriften (Kraus Nr. 174, 285 u. 294). Allerdings sind die beiden ersten nicht sicher; denn die Worte: qui meruit sanctorum sociari sepulcris, in der Grabschrift des Subdiakon Ursinianus in Trier können wohl, müssen aber nicht von Märtyrern verstanden werden. Und die Auflösung der Abkürzung SOCIatAM·S in sociata martyribus in der Kölner Grabschrift aus St. Gereon ist zwar möglich, aber nicht notwendig. Dagegen ist die sog. Clematianische Inschrift aus St. Ursula in Köln ein ziemlich sicherer Beweis. Ihre Echtheit und ihre Herkunft aus dem 4. bis 5. Jahrhundert steht nach dem Urteil von Ritschl, Kraus u. a. Archäologen fest. Nach ihr hat Clematius VC, gemahnt durch häufige Gesichte, gemäss einem Gelübde auf eigenem Grund und Boden, ubi sanctae virgines pro nomine Christi sanguinem suum fuderunt, eine Basilika, d. h. eine Gedächtniskapelle, von Grund auf wiederhergestellt. Das Zeugnis scheint mir deshalb gewichtig, weil es die Existenz einer älteren Basilika voraussetzt. Bei dem hohen Alter der Inschrift muss der Ursprung des älteren Baus der vorkonstantischen Zeit so nahe gerückt, wenn nicht in dieselbe selbst verlegt werden, dass die Annahme einer Legendenbildung ausgeschlossen ist. Über den angeblichen Christenverfolger Rictius Varus s. Görres in d. Westdeutschen Zeitschr. VII (1888) S. 23 ff.

Bischöfe dieser und der nächsten Zeit. Nur in Trier reicht der Episkopat bis in die Mitte des dritten, nur in Köln bis an den Anfang des vierten Jahrhunderts hinauf.[1]) Gab es noch andere Gemeinden, so gelangten dieselben nicht zu selbstständiger Gestaltung; sie waren von Nachbargemeinden, vielleicht von den beiden genannten, vielleicht selbst von Lyon abhängig.

Einen Wandel in dieser Sachlage brachte erst die Zeit Konstantins herbei. Ueberhaupt beginnt erst seitdem das Dunkel sich etwas zu lichten, das die Anfänge der christlichen Kirche in unserem Vaterland verhüllt. Nun werden einige Gemeinden und die Namen ihrer Bischöfe bestimmt genannt. Einzelne Nachrichten gleichzeitiger Schriftsteller zeigen, dass auch die Kirchen der belgischen und germanischen Provinzen von den Bewegungen beunruhigt wurden, welche die Kirche des Südens und des Ostens erschütterten.

---

1) Duchesne hat in der oben S. 5 Anm. 4 angeführten Abhandlung den Anfang des Episkopats mit grosser Wahrscheinlichkeit auf diese Zeit bestimmt. Neben den Bischofslisten ist sein Hauptbeweis eine Stelle aus Theodor von Mopsuestia. Dieser sagt (Comm. in ep. s. Pauli ed. Swete London 1882, 2. Bd. S. 124), ursprünglich habe es in jeder Provinz nur einen Bischof gegeben, ἐγένετο δὲ καὶ πλείους διὰ μὲν τὴν χρείαν τὸ πρῶτον· ὕστερον δὲ ὑπὸ φιλοτιμίας τῶν ποιούντων, ἐν ἀρχῇ μὲν δύο κατ' ἐπαρχίαν γινομένων ἢ τριῶν τὸ πλεῖστον — τοῦτο δὲ ἐπὶ τῆς δύσεως οὐ πρὸ πολλοῦ μὲν ἐν πλείσταις ἦν, ἐν ἐνίαις δὲ καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο πεφυλαγμένον εὕροι τις ἂν — κτλ. Dass Theodor hier auf Grund von guter Kenntnis der abendländischen Zustände sprach, zeigt Ambrosius ep. I, 63 Migne 16 S. 1189. Er schreibt an die Gemeinde von Vercelli: Conficior dolore, quia ecclesia domini, quae est in vobis, sacerdotem adhuc non habet ac sola nunc ex omnibus Liguriae atque Aemiliae, Venetiarumque vel ceteris finitimis partibus Italiae huiusmodi eget officio. Nun weiss man freilich, dass der Episcopat in Vercelli längst vorher bestand; aber die Worte sola nunc ex omnibus zeigen, dass das nicht in allen oberitalienischen Gemeinden der Fall war. Ein gallisches Zeugnis für diese Entwickelung bietet die Erklärung des Bischofs Proculus von Marseille vor der Synode von Turin i. J. 401. Seinen Anspruch auf den Metropolitenrang in der Prov. Narbon. II begründet er mit der Behauptung: Easdem ecclesias vel suas parochias fuisse vel episcopos a se in iisdem ecclesiis ordinatos (c. 1 Bruns II S. 114). Die Lage in der Narb. II war demnach genau die im Texte für die Rheinlande angenommene: die Gemeinden bestanden zuerst in Abhängigkeit von anderen Kirchen und erhielten erst im Verlauf eigene Bischöfe. Der Ansatz im Einzelnen ergiebt sich daraus, dass die Trierer Bischofsliste vor Agricius 3, oder wenn man Maternus streicht (s. o. S. 5), 2 Namen hat. Die von Köln beginnt mit Maternus, die älteste Mainzer Liste hat vor dem, dem 6. Jahrh. angehörigen Sidonius nur 2 Namen: Aureus und Maximus.

Zu den litterarischen Nachrichten gesellt sich ergänzend das, freilich mannigfach unsichere, Zeugnis der Inschriften[1]). So wird es möglich, sich eine Vorstellung von der Lage der Dinge zu bilden, die nicht mehr allein auf Schlüssen beruht.

Die neuen Verhältnisse, die in Folge der Anerkennung des Christentums durch Konstantin erwuchsen, machen sich zunächst bei der Organisation der Gemeinden bemerklich. Es wurde offenbar durch die Gunst, die der Staat der Kirche bewies, möglich gemacht, nach und nach dem Grundsatz zu genügen, dass jede Civitas den Amtssprengel eines Bischofs zu bilden habe. Das Jahrhundert, das mit Konstantin beginnt, hat dieses Verwaltungsprinzip durchgeführt. Nicht minder wirksam war die Begünstigung der neuen Religion hinsichtlich ihrer Ausbreitung: war diese bisher durch die Massregeln des Staats gehemmt worden, so wurde jetzt das Christentum nicht ohne Anwendung von Zwang zur herrschenden Religion. Aber aus den erwähnten Verhältnissen erklärt sich zugleich, dass die grosse Masse der Bevölkerung dabei doch dem Christentum innerlich fremd blieb.

Blicken wir auf das Einzelne, so steht Trier im Vordergrunde des Interesses[2]). Die Stadt war römische Kolonie, ein wichtiger Knotenpunkt der gallischen Verkehrswege; vier grosse Strassen trafen hier zusammen: die eine verband Trier mit dem Süden über Lyon, die anderen führten nach Mainz, Köln und Rheims; schon deshalb musste sich ein lebhafter Handel in Trier entwickeln. Die Industrie blühte auf: man fabrizierte Kleider, Waffen und Emaillewaren. Nicht minder fördernd wirkten die politischen Verhältnisse. Seit Diokletian war Trier Hauptstadt Galliens; einige der späteren Kaiser haben dort residiert; sie schmückten die schön gelegene Stadt mit bedeutenden Bauwerken; Ausonius schildert anschaulich die Pracht der öffentlichen Gebäude, und die mit freundlichen Villen gekrönten Rebenhügel an der Mosel[3]). Zugleich war die Stadt ein

---

1) Vergl. Steiner, Sammlung und Erklärung altchr. Inschriften 1859; Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, 2 Bde., 1855—65 u. Nouveau Recueil, 1892; Kraus, Die chr. Inschriften der Rheinlande I. 1890. Die Hauptmasse der Inschriften kommt auf Trier. Kraus hat 181 Inschriften aus dieser Stadt (Nr. 75—255), 17 aus Köln (Nr. 283—299), 8 aus Worms (Nr. 22—29), 15 aus Mainz (Nr. 32—46) u. s. w. Freilich gehört ein grosser Teil der fränkischen Zeit an.

2) Vgl. über Trier: Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 81; Jung, Roman. Landschaften S. 234 ff.; Kiepert, Lehrb. der alten Geographie S. 526; Hettner, D. röm. Trier, 1880. Über die Befestigung Lehner, Westd. Ztschr. 1896. S. 211.

3) Mosella v. 318 ff., 362 ff.; vergl. Ven. Fort. de navig. suo. v. 21ff.

Centralpunkt römischer Bildung; ihre Rhetorenschule überragte an Bedeutung die der übrigen gallischen Hauptstädte [1]. Man begreift, dass auch die Kunst zu hoher Blüte kam, und dass die Einwohnerzahl wuchs, sie wird auf 50—60,000 geschätzt. Erst seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts begann die Stadt zu sinken.

Seit dem zweiten Jahrhundert gab es in ihr eine Christengemeinde; aber noch im Anfang des vierten war die Zahl ihrer Glieder nur gering. Bis zum Jahre 336 genügte eine kleine Kirche für ihren Gottesdienst; erst während Athanasius sich als Verbannter in der Stadt aufhielt, schritt man zu einem Neubau: man benützte ihn an Festtagen, schon ehe er vollendet und eingeweiht war [2]. In der konstantinischen Zeit also schnellte die Zahl der Christen in Trier rasch empor, mit anderen Worten: das Wachstum der Gemeinde war nicht der freien Thätigkeit der Gläubigen zuzuschreiben, sondern war eine Folge der Begünstigung der Christen durch den Staat. Die Erinnerung daran, dass erst seit Konstantin das Christentum in Trier seine Eroberungen machte, blieb lange erhalten; man sieht es daraus, dass ein Mann, der sich über die Urgeschichte Triers so gänzlich im Dunkel bewegt, wie der Verfasser der gesta Trevirorum, den Bischof Agricius das Volk vom alten Irrtum der Idololatrie wie einen andern Eucharius retten lässt [3]; er verlegt also die Christianisierung Triers in das vierte Jahrhundert.

Alsbald erlahmte der Fortschritt wieder: die neugebaute Kirche war für länger als ein halbes Jahrhundert ausreichend, es wurde nicht einmal die ältere neben ihr beibehalten. Denn wenn sich Sulpicius Severus nicht ungenau ausdrückt, so muss man annehmen, dass es i. J. 385 in Trier nur eine Kirche gab: als der heilige Martin in die Stadt kam, suchte man ihn sofort in derselben [4].

1) Vgl. die Verordnung Gratians v. 376 Cod. Theod. XIII, 3 11: Triverorum vel clarissimae civitati uberius aliquid putavimus deferendum: rhetori ut triginta, item viginti grammatico Latino, Graeco etviam, si qui dignus reperiri potuerit, duodecim praebeantur annonae.

2) Athan. apol. ad Const. imp. 15. Die bekannte Stelle des Sozomenos über das Christentum der Stämme am Rhein, der Kelten etc. (h. e. II, 6) ist wertlos. Als Parallele erinnere ich daran, dass in Tours die erste Kirche unter Kaiser Constans gebaut wurde, und zwar benützte man dazu das Haus eines Senators, Greg. Tur. H. Fr. X. 31 S. 443.

3) C. 19 M. G. Scr. VIII S. 152.

4) V. Mart. 16, 18; dial. III, 11. Hätte Sulpicius Severus von mehreren Kirchen in Trier gewusst, so hätte er die Kirche, von der er sprach, näher bezeichnen müssen.

Nach dem ersten Anschwellen der Zahl der Christen in Folge der Freigabe des christlichen Bekenntnisses durch Konstantin trat also wieder ein Stillstand ein. Erst die schärferen Massregeln gegen das Heidentum, die in der letzten Zeit des vierten Jahrhunderts getroffen wurden, bewirkten ein neues Wachstum: Trier erhielt im Anfang des fünften Jahrhunderts eine zweite Kirche. Ungefähr fünfzig Jahre nach ihrer Errichtung wurde nämlich die um 370 gebaute Gerichtshalle in eine Kirche umgewandelt[1]); das ist der heutige Dom. Etwas später wird die im Süden der Stadt gelegene Euchariuskapelle erwähnt[2]); aus ihr erwuchs in der Folgezeit die Benediktinerabtei St. Matthias. Dagegen ist St. Maximin erst in der fränkischen Zeit sicher nachweislich[3]). Die langsame Vermehrung der kirchlichen Gebäude bestätigt, was wir ausserdem über das Christentum in Trier erfahren. Am Ende des vierten Jahrhunderts war die Stadt weit entfernt, eine christliche Stadt zu sein; Sulpicius Severus nennt gelegentlich einen Mann, der der Beamtenaristokratie angehörte, ausdrücklich als Heiden[4]). In Trier war es demnach völlig wie im übrigen Gallien; die oberen Schichten der Bevölkerung entschlossen sich erst im Laufe des fünften Jahrhunderts zum Übertritt: die vornehme Familie, der Sidonius Apollinaris entstammte, war bis gegen das Jahr 400 eine heidnische[5]); der aus Gallien stammende Stadtpräfect Namatian sprach sich im Jahre 416 als entschiedener Nicht-Christ aus[6]). Auch die Schwiegereltern Salvians waren um d. J. 430, als er ihre Tochter zur Ehe nahm, Heiden; sie traten erst nach Jahren der Kirche bei[7]). Noch zwischen den Jahren 440 und 450 setzte Salvian den Fall, dass sein Werk über die göttliche Weltregierung von Heiden könne

1) v. Wilmowsky, Der Dom zu Trier 1874; vgl. Dehio u. v. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes 1884 S. 46 f. Dass die Inschrift auf die Einweihung einer Laurentiuskirche nicht nach Trier, sondern nach Ravenna gehört, darüber s. Kraus I S. 104.

2) Kraus Nr. 77: Greg. Tur. Vit. ptr. 17, 4; vgl. oben S. 5 f.

3) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 12. Vit. ptr. 17, 4 u. 6; In glor. conf. 91 f.

4) Vit. Mart. 17. Dass Tätradius, ein vir proconsularis, in Trier wohnhaft zu denken ist, zeigt c. 16, 2 verb. mit c. 17, 5.

5) Nach Sid. ep. III, 12 war der Grossvater des Sidonius das erste Glied der Familie, das sich taufen liess. Da Sidonius um 430 geboren ist (Ebert, Lat. Lit. I S. 419), so ergibt sich die angegebene Zeit.

6) Carm. de redit. s. I, 17 f. 67 ff. 233 ff. 439 ff. 517 ff. (Poetae lat. min. ed. Baehrens V, 4 ff.). Über das Jahr der Abfassung s. Teuffel-Schwabe, R.-L. § 454, 3.

7) Salv. ep. 4, 5 f.

gelesen werden [1]). Indes galt ihm Trier als christliche Stadt [2]). Der Sieg der neuen Religion war demnach kaum errungen, als er wieder in Frage gestellt wurde; denn in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts fiel Trier in die Hände der Franken. War das herrschende Volk seitdem wieder heidnisch, so wird die Unterwerfung der Stadt doch bewirkt haben, dass die letzten Bekenner des Heidentums unter den Romanen sich der christlichen Kirche anschlossen. Denn nun war die Kirche die Vertreterin des Römischen dem Germanentum gegenüber. Um sie scharten sich alle zurückgebliebenen Lateiner. So wurde die religiöse Spaltung durch den neuen nationalen Gegensatz beseitigt: die Franken hatten nur mit christlichen Romanen zu handeln.

Als Trier fiel, war das Christentum schon in einzelne Landorte vorgedrungen [3]); doch war es sicher auf dem Lande noch nicht zur Herrschaft gekommen. Das muss man schon deshalb annehmen, weil die Landbevölkerung zum grossen Teil germanisch oder keltisch war. Es lag in der Natur der Sache, dass sie in den Eroberern aufging und also auch an dem Heidentum festhielt. Die Bauern von Ipsch, die noch zur Zeit Gregors von Tours als Heiden lebten [4]), waren schwerlich lauter zugezogene Franken; sie waren Nachkommen der alten Bewohner, die das Christentum nicht angenommen hatten. Dagegen bewahrten die romanischen Familien auf dem Lande ihre Nationalität, und sie werden infolgedessen wie ihre Stammesgenossen in den Städten der Kirche beigetreten sein. Gerade aus Ipsch haben wir hierfür einen Beleg an der Familie des Bischofs Gaugerich von Cambrai: sie war romanisch und christlich [5]).

---

1) De gub. Dei III, 5. Das angenommene Jahr ergibt sich daraus, dass Salvian um 400 geboren ist, s. P. RE. 2. Aufl. XIII, 319.

2) De gub. Dei VI, 73.

3) Allerdings gehören von den Inschriften aus kleineren Orten der Diözese Trier weitaus die meisten erst in die fränkische Zeit; doch wird man bei Nr. 69 (Dachziegel aus Nennig), 73 (Fragment aus Wiltingen), 257 (Bruchstück aus Neumagen) an die Zeit vor der fränkischen Eroberung denken dürfen. Die Annahme Friedrichs I, S. 236, dass schon unter Maximin von Trier, d. h. vor 350, die Mission bei dem Landvolk namhafte Erfolge hatte, ist nicht zu beweisen und widerspricht dem, was wir sonst über das gallische Landvolk wissen, s. u.

4) H. Fr. VIII, 15. Über Ipsch, Eposium, Ivois s. Longon, Géographie de la Gaule 1878 S. 369; es ist das heutige Carignan am Chiers, einem Nebenfluss der Maas.

5) Vita Gaug. M. G. Scr. rer. Merov. III S. 652.

Für die Zusammensetzung der Gemeinde ergibt sich aus den Inschriften kaum etwas Charakteristisches. Denn dass sich Inschriften finden, die Klerikern der verschiedenen Grade, auch mehreren gottgeweihten Jungfrauen gesetzt sind[1]), ist im vierten und fünften Jahrhundert nicht weiter auffällig, und dass die Gemeinde in Trier Beamte des verschiedensten Ranges und Angehörige des senatorischen Standes zu ihren Mitgliedern zählte[2]), versteht sich in dieser Zeit von selbst. Auch die Erwähnung eines Veteranen der kaiserlichen Leibgarde kann nicht auffallen[3]). Dass endlich in einer an Kunstwerken so reichen Stadt wie Trier christliche Künstler vorhanden waren, bedarf kaum des Beweises durch die wenigen auf uns gekommenen Denkmäler frühchristlicher Kunst, die von dort stammen. Doch ist es erfreulich, dass der Zufall gewollt hat, dass sie uns vor Augen stellen, wie die verschiedenartigste Technik in den Dienst des christlichen Gedankens trat. Bildhauer und Elfenbeinschnitzer, Goldschmiede und Glasarbeiter fanden im christlichen Glauben neue Motive für ihre Darstellungen. Dabei berührt es eigentümlich, dass sowohl der ziemlich handwerksmässige Sarkophag mit der Darstellung Noahs und der Seinen in der Arche[4]), als die schöne Elfenbeintafel, welche die Überbringung von Reliquien nach Trier zeigt[5]), und die Glasschale mit der Opferung Isaaks[6]) im Unterschied von dem schroffen Realismus, der in den meisten profanen Kunstwerken Triers herrscht, die idealistischen Typen der gleichzeitigen christlichen Kunst Italiens

---

1) Presbyter und Diakon (Vater und Sohn) Nr. 211, Subdiakon Nr. 174, Ostiarius Nr. 165 (wenn nicht jünger); Cursor domin. Nr. 143; eine puella Dei und eine devotans Deo puella Nr. 199; eine puella sanctimonialis Nr. 200.

2) Vgl. Nr. 96. 150. 158. 166. 170. 188. 214.

3) Nr. 90 S. 48; vgl. die Kölner Inschrift auf Emetrius, cent. ex numero gentilium Nr. 288 S. 140.

4) Schlechter Stich bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana V, Tafel 308, 1.

5) Lichtdruck bei Palustre et Barbier de Montault, Le trésor de Trèves Paris o. J. Tafel 1. Die Herausgeber schreiben die Tafel dem 5. Jahrh. zu, während sie Westwood Fictile Ivories S. 64 — gewiss mit Unrecht — in das 7.—9. Jahrh. verlegt. Wenn Friedrich I S. 222 auf Grund derselben eine nahe Beziehung der h. Helena zur Trierschen Kirche und die Beschenkung der letzteren mit Reliquien durch die Mutter Konstantins annimmt, so ist das eine willkürliche Kombination.

6) Bonner Jahrb. LXIX (1880) S. 52 ff. vgl. Bd. XLII S. 168 über eine Goldglasschüssel aus Köln, und Bd. LXIII S. 96 über ein Glaskästchen aus Neuss; Bd. XCIX. S. 51 Kunstwerke aus Köln.

wiederholen [1]). Ist auch dies ein Beleg dafür, dass es dem Christentum schwer wurde, sich das Einheimische zu assimilieren?

Fast bemerkenswerter als das, was die Denkmäler bieten, ist was sie nicht bieten: keltische und deutsche Namen fehlen in den Inschriften gänzlich [2]); bis zur fränkischen Eroberung also blieb Trier eine rein lateinische Gemeinde, sie hatte Mitglieder, die im fernsten Orient geboren waren [3]), aber die Anwohner der Mosel und des Rheins hielten sich ferne.

Die Entwickelung Triers darf als typisch für die der benachbarten Städte gelten, über die wir nur sehr dürftige Nachrichten haben. In Toul ist der erste beglaubigte Bischof Auspicius, der bereits mit den Franken als den Herren des Landes verkehrt [4]). In Metz kommt man auf sichern Boden erst mit Hesperius, der schon dem zweiten fränkischen Geschlecht angehört [5]). Denn dass der Viktor der Synode von Sardica identisch mit dem Viktor der Metzer Bischofslisten war, ist nur eben eine Möglichkeit. Die übrigen Bischöfe, die Paulus Diakonus nennt, sind für uns Namen ohne Inhalt, und wenn die Sage von Bischof Auctor Unmögliches zu berichten weiss, so gewinnt er dadurch nicht eine festere Gestalt als seine Genossen; doch mag es richtig sein, dass er in die

---

1) Von Goldschmiedsarbeiten sind zu nennen die Funde im Grabe des Bischofs Paulinus, s. Fr. Schneider, Bonner Jahrb. 78 S. 167; Kraus Nr. 190; vgl. auch Nr. 195 die Nachricht über den 1637 entdeckten, später verschwundenen Silber-Discus.

2) Die Grabschrift des Protector domesticus Hariulfus (Nr. 102) bildet keine Ausnahme; denn abgesehen davon, dass es nicht sicher ist, ob er Christ war, wird er als regalis gentis Burgundionum bezeichnet.

3) Vgl. die vier griechischen Inschriften Kraus Nr. 80, 160, 163, 164. Die erste gehört wahrscheinlich noch in das 4. Jahrhundert. Der Αζιζος Αγριπα, dem sie gilt, wird als Syrer aus der κωμη Καπροζαβαδαιων bezeichnet; Fr. Lenormant bei Le Blant S. 324 ff. macht sehr wahrscheinlich, dass seine Heimat am Zab, einem Nebenfluss des Tigris, also in Mesopotamien, war. Die zweite für einen neunundzwanzigjährigen Mann Ursicinus bezeichnet ihn als Ἀνατολικός, vielleicht im Sinn von Kleinasiat. Die dritte für ein fünfzehnjähriges Mädchen Eusebia ist datiert; sie stammt aus dem 8. Konsulatsjahre des Honorius, d. J. 409. Die Heimat der Eusebia war Adana in Cilicien; ebendaher stammte der in der vierten Inschrift genannte Cassian.

4) Vgl. seine poetische Epistel an den jüngeren Arbogast um d. J. 460 (M. G. Epist. III S. 135 Nr. 23). In den Touler Bischofslisten (M. G. Scr. XIII S. 308) gehen ihm 4 Namen voran.

5) Er unterschreibt die Beschlüsse von Clermont 535 M. G. Conc. I S. 70.

Hunnenzeit fällt[1]). Auch den Bestand einer Stephanskirche zu Metz in dieser Zeit möchte ich nicht bezweifeln[2]). In Verdun haben die Bischöfe Pulchronius, Firminus und Vitonius nur das unsichere Zeugnis karolingischer Heiligenleben für sich; urkundlich belegbar ist erst Desideratus, der Zeitgenosse des Hesperius von Metz [3]).

In dem unteren Germanien waren die bedeutendsten Städte Köln und Tongern. Köln gilt als weitaus grösste Stadt am Rhein; man berechnet ihre Einwohnerzahl auf mindestens 30000 Seelen. Seit dem Jahre 50 war sie Kolonie, später erhielt sie das ius Italicum, wie Trier war sie ein Handelsplatz mit zahlreichen italienischen Kaufleuten [4]); auch Tongern bezeichnete ein Zeitgenosse als grosse und volkreiche Stadt [5]). In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts gab es in Tongern eine Christengemeinde mit einem eigenen Bischof, jenem Servatius [6]), der im arianischen Streite eine nicht völlig rühmliche Rolle

1) Victor ist in der Metzer Bischofsliste der 5., Auctor der 13., Hesperius der 23. Name. Man sieht schon aus diesen Zahlen, dass die Liste unmöglich ist.

2) Greg. Tur. H. Fr. II, 6.

3) Er unterschreibt zu Clermont 535 und zu Orleans V 549 M. G. Conc. I. S. 70 und 109. Polychronius, der 5. Name der Bischofsliste wird vita Lupi 11 M. G. Scr. rer. Mer. III S. 123, Firminius und Vitonus in der vita Euspicii Mic. s. A. S. Mab. I S. 565 a. u. b. genannt.

4) Kiepert a. a. O. S. 523, Jung, die roman. Landsch. S. 241 f.; Niessen, Bonner JB. 98 S. 145 ff. Die Berechnung der Einwohnerzahl S. 164 f.

5) Amm. Marc. XV, c. 11, 7.

6) Über Servatius entstand schon früh grosse Verwirrung. Gregor von Tours kannte einen Bischof Aravatius von Tongern, welcher im fünften Jahrhundert lebte; ihn identifizierte die Legende mit dem Servatius des arianischen Streites: aus dem 4. rückte man diesen in das 5. Jahrhundert und machte den Zeitgenossen des Athanasius zu einem Zeitgenossen des Attila (Vita Servat. M. G. Scr. rer. Mer. III S. 83 ff.). Diese Tradition wirkte auf den Text Gregors: der Name Aravatius wurde in Servatius korrigiert: H. Fr. II, 5 f; In glor. conf. 71. Rettberg I S. 206 war geneigt einen zweiten Servatius im 5. Jahrhundert anzunehmen. Dagegen hält Friedrich I, S. 302 ff. an dem einen Servatius fest, und will doch auf die Legenden über ihn nicht verzichten; er lässt also das Gerücht, die Hunnen wollten in Gallien einfallen (Greg. Tur. H. Fr. II, 5), schon um das Jahr 375 entstehen. Das bleibt aber trotz aller Kombination von Möglichkeiten eine bare Unmöglichkeit. Wenn Friedrich weiter aus Gregor schliesst, Servatius habe das Bistum von Tongern nach Mastricht übertragen, so ist auch das haltlos. Nennt Gregor Aravatius an der einen Stelle Bischof von Tongern, an der andern Bischof von Mastricht, so erklärt sich das daraus, dass

spielte. Die Lage der Stadt bewirkte, dass sie sehr frühe den Römern verloren ging. Doch möchte man bezweifeln, dass die christliche Gemeinde dadurch aufgelöst wurde; es scheint vielmehr, dass erst die Verwüstung Tongerns durch die Hunnen sie vernichtete. Aber dass Tongern ein Bischofssitz gewesen war, blieb unvergessen. Seitdem in der fränkischen Zeit Bischöfe von Mastricht auftraten, nannten sie sich, anknüpfend an die Erinnerung an den tongrischen Bischofssitz, lieber episcopi Tungrenses als episcopi Traiectenses.

Als Tongern von den Franken eingenommen wurde, war die Stadt sicher nicht ganz christlich. Ebenso verhält es sich mit Köln: hier bestand im Anfang des vierten Jahrhunderts eine bischöfliche Gemeinde[1]; aber sie kann nicht gross gewesen sein; denn noch im Jahre 355 besassen die Christen nur ein conventiculum[2], ein kleines Gotteshaus. Fünfzig Jahre später aber eroberten die Franken die Stadt. Unmöglich war damals ihre Bekehrung vollendet, obgleich sie seit mindestens zweihundert Jahren eine Christengemeinde in ihren Mauern hatte.

Unter den Städten Obergermaniens war Mainz die wichtigste, lange Zeit der erste Waffenplatz der Römer am Mittelrhein, die Residenz der römischen Statthalter und das Hauptquartier der römischen Truppen[3]. Die Bedeutung der Stadt macht ein frühzeitiges Eindringen des Christentums wahrscheinlich, aber Nachrichten fehlen und es ist mindestens auffällig, dass kein Bischof von Mainz auf der Synode von Arles anwesend war, keiner während des arianischen Streits irgendwie hervorgetreten ist[4]. Die erste

---

Aravatius in Mastricht begraben lag, und dass sich die Bischöfe von Mastricht als Nachfolger der Bischöfe von Tongern betrachteten. Wir wissen genau genommen nur, dass es ein Bistum in Tongern, später eines in Mastricht gab, und dass die Bischöfe von Mastricht sich Bischöfe von Tongern nannten. Wenn man daraufhin von einer Translation des Bistums spricht, so ist das eine Annahme, die dadurch noch nicht bewiesen ist, dass sie möglich ist. Servatius ist der 10. Name in der tongrischen Bischofsliste; schon daraus ergiebt sich deren Unzuverlässigkeit.

1) Euseb. h. e. X, 5, 19; Optat. de schism. Don. I, 23; s. o. S. 6 u. 26.

2) Amm. Marc. XV, 5, 31: Silvanum extractum aedicula quo exanimatus confugerat, ad conventiculum ritus Christiani tendentem densis gladiorum ictibus trucidárunt. Auch die geringe Zahl der Kölner Inschriften (s. oben S. 27, Anm. 1) zeigt, dass die Gemeinde klein war.

3) Kiepert a. a. O. S. 520 f. Jung, Die roman. Landsch. S. 243. Becker, Bonner Jahrbb. LXVII (1879) S. 1 ff.

4) Möglicherweise hängt die späte Entstehung des Mainzer Bistums damit zusammen, dass die Lageransiedelung Mainz sich nur langsam zur

sichere Nachricht verdanken wir dem Heiden Ammianus Marcellinus, der erwähnt, dass im Jahre 368 der Angriff des Alamannenhäuptlings Rando auf Mainz dadurch begünstigt wurde, dass er an einem Sonntag geschah, während ein grosser Teil der Bevölkerung sich in der Kirche befand[1]. Man mag deshalb auch Hieronymus glauben, dass, als Mainz im Anfang des fünften Jahrhunderts von den Germanen erobert wurde, viele tausende von Menschen, die sich in die Kirche geflüchtet hatten, erschlagen wurden[2]. Mainz wurde damals zerstört; aber eine Stadt, die durch ihre Lage die Gewähr des Bestandes hat, kann nicht vernichtet werden. So hört man denn auch schon im Jahre 411 von einem Vorgange, der in Mainz spielt[3]. Erhob sich die Stadt so rasch aus den Trümmern, so werden sich auch die Reste der christlichen Gemeinde wieder gesammelt haben[4]. Dass das Christentum im Laufe des vierten Jahrhunderts nach Worms und Speier vordrang, lässt sich direkt nicht beweisen. Die wenigen Wormser Inschriften sind

---

Stadt entwickelte. Jung, S. 247: „Noch im zweiten Jahrhundert erscheint die spätere Civitas Mogontiacum als ein Complex von vici . . .; auch finden wir nach i. J. 276 n. Chr. die cives Romani Moguntiaci bloss als Corporation constituiert. Im vierten und fünften Jahrhundert dagegen erscheinen Mainz wie Köln, Strassburg wie Bonn als die bedeutendsten Städte an den Ufern des Rheins". Auffällig ist auch, dass unter den christlichen Inschriften von Mainz keine sicher altchristliche sich befindet; nur Kraus No. 33 ist wahrscheinlich eine solche; vgl. auch die Bemerkung No: 32.

1) Amm. Marc. XXVII, 10.

2) Ep. 123, 16: Moguntia capta atque subversa est et in ecclesia multa hominum millia trucidata. Vangiones longa obsidione deleti, Remorum urbs praepotens, Ambiani, Attrebatae, extremique hominum Morini, Tornacus, Nemetae, Argentoratus translatae in Germaniam.

3) Olympiod. frag. 17, Erhebung des Jovinus. (Hist. gr. min. ed. Dindorf I, S. 456.)

4) Salvian spricht (de gub. Dei VI, 39) von Mainz als einer Stadt, welche excisa atque deleta est, und unterscheidet sie dadurch von Köln, welche Stadt hostibus plena sei. Allein die Vernichtung lässt sich nicht wörtlich nehmen; zum mindesten muss an Stelle der zerstörten Stadt alsbald eine neue getreten sein. Ven. Fortunatus kennt Mainz als einen heruntergekommenen Ort; aber es gab in ihm um 550 templa vetusta zu erneuern (Carm. IX, 9 ed. Leo). Diese alten Tempel müssen doch wenigstens 100 Jahre alt gewesen sein: dann stammten sie aus der Zeit kurz nach der Zerstörung von 406. Da aber 100 Jahre für eine Kirche kaum den Anspruch auf Alter begründen, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass unter den kirchlichen Gebäuden, an deren Erneuerung Sidonius arbeitete, dies oder jenes noch aus der Römerzeit stammte. Dadurch ist aber auch die ununterbrochene Existenz einer christlichen Gemeinde wahrscheinlich gemacht

jünger[1]); sie haben alle deutsche Namen. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, dass der Ursprung der dortigen Christengemeinde in das vierte Jahrhundert hinaufreicht und dass sie die Zerstörung der Stadt im Vandalensturm 406—407 überdauerte. Denn als die Burgunder, wenig später, sich auf dem linken Rheinufer niederliessen, trafen sie dort eine organisierte Kirche[2]). Dieselben Verhältnisse gelten für Speier, wo Inschriften ganz fehlen [3]), und für Strassburg, wo eine Lampe mit dem Monogramm Christi die einzige Spur davon ist, dass das Christentum in die Zeit vor der deutschen Eroberung hinaufreicht[4]).

Auch in dem zu den genannten Städten Germaniens gehörigen Landgebiet bezeugen vereinzelte Funde von Denkmälern und Inschriften die Existenz des Christentums in der Römerzeit. Aus den Ruinen der antiken Thermen zu Badenweiler stammt ein Silbertäfelein mit einer gnostischen Inschrift: ein zweites gnostisches Amulett findet sich in Bonn. Wiesbaden bewahrt ein Erzpetschaft in Gestalt einer Fusssohle; neben dem Namen des Besitzers sieht man das Monogramm Christi. In allerjüngster Zeit kamen in dem Limeskastell Saalburg im Taunus einige altchristliche Denkmäler zu Tage. Zwei Fingerringe mit dem Monogramm Christi lassen Christen in Kreuznach, ein Paar Gefässe mit dem Kreuz und eine fragmentarische Inschrift solche in Bingen vermuten; vier Glasplättchen mit christlichen Bildwerken zeugen von Christen in Neuss [5]).

---

1) Kraus No. 22—29. Eine Bischofsliste von Worms fehlt ganz.

2) Orosius Hist. VII, 32, 13. Vgl. unten Buch II, Kap. 1.

3) Die Speierer Bischofsliste ist wertlos. Sie enthält vor Basin, der 782 starb, 2 Namen; es fehlt der durch seine Unterschrift in Paris 614 nachweisbare Hilderich (Conc. I, S. 132).

4) Kraus Nr. 16 S. 11. Die Lampe ist 1870 beim Brand der Bibliothek untergegangen. Vgl. Nr. 15 die Notiz über das ebenfalls untergegangene Erzgefäss, das bei Schwanau im Unterelsass im Rheine gefunden wurde. Die dem 9. Jahrh. angehörige Strassburger Bischofsliste (M. G. Scr. XIII S. 321 f.) hat vor Ansoald, der 614 an der Pariser Synode Anteil nahm (M. G. Conc. I S. 192) 7 Namen; hievon ist einer, der 6., Arbogast, belegbar (Kraus Nr. 16 S. 11). Eine Erinnerung an den Episkopat in der Römerzeit war also nicht vorhanden.

5) Badenweiler Kraus Nr. 13; Bonn Nr. 280; vgl. das Inschriftbruchstück Nr. 282; Wiesbaden Nr. 54; Kreuznach Nr. 64; Bingen Nr. 60; Neuss Nr. 302. Die Saalburger Denkmäler sind von Kaufmann in der Festschrift z. Jubil. des deutschen Camposanto 1897 publiziert. Von besonderem Interesse ist das Hornröhrchen mit dem Monogramm in der Inschrift Leg XXII aug annius (f)idelis in Chro (Monogr.). Vgl. auch Becker, Die ältesten Spuren des Christent. am Mittelrhein in den Annalen des Ver. f. Nass. Altertumskunde VII, 2 (1864) S. 2 ff. IX (1868) S. 132 ff. XIII (1874) S. 179 ff.

So wertvoll diese Zeugen einer von den antiken Schriftstellern ignorierten Geschichte sind, so geben sie doch nur eine sehr mangelhafte Auskunft. Denn sie gewähren keine Vorstellung davon, wie zahlreich die Christen im Verhältnis zu den Heiden waren. Doch wird man nicht irren, wenn man nach der Analogie Triers annimmt, dass sie bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts die Minorität bildeten[1]). Erst die gegen den Fortbestand des Heidentums gerichteten Gesetze des Theodosius, Gratian und Valentinian II werden ihnen das Übergewicht in den Städten gegeben haben. Deren Beispiel und wohl auch der von den Grundherren ausgeübte Zwang[2]) wirkte dann auch auf das platte Land.

So war es überall in Gallien.

Mitten aus dem Leben gegriffen ist das im Anfang des fünften Jahrhunderts verfasste Gedicht des Severus Sanctus Endelechius über die Rinderpest. Da ist Christus der Gott, der in den grossen Städten allein verehrt wird[3]). Unter den Hirten findet sich wohl ein Christ, die meisten jedoch sind Heiden. Aber sie bemerken, dass das Kreuzeszeichen die Herde des Christen vor der Krankheit schützt, und das führt zu ihrer Bekehrung: denn warum sollte man zweifeln, dass dem Menschen das Zeichen ewiges Heil bringt, das bei den Tieren die Kraft der Krankheit überwindet[4])? In derselben Zeit, in welcher der aus Gallien stammende Rhetor sein zierliches Gedicht schrieb, nahm das Wirken Martins von Tours ein Ende. Als er sein Bistum antrat, herrschte das Heidentum ungestört bei dem keltischen Landvolk rings um Tours[5]). Noch standen die alten

---

1) Um d. J. 400 schreibt Paulin von Nola an Victricius von Rouen, dass in totius Galliae populis et ubique gentium Christus Gläubige finde; es geschehe durch Victricius auch an dem äussersten Punkte des Nervischen Landes, quem tenui antehac spiritu fides veritatis afflaverat, ep. 18, 4.

2) Vgl. Cod. Theod. XVI, 5, 52 u. 54, von 412 u. 414, wonach donatistische Kolonen mit Hilfe der Prügelstrafe zum rechten Glauben gebracht werden sollten: Colonos verberum crebrior ictus a prava religione revocabit. Man war gegen Heiden schwerlich nachsichtiger.

3) Sev. Sanct. Endel. de mortibus boum (bei Lemaire, Poet. lat. minor. I. 577 ff.) v. 105:

Signum quod perhibent esse crucis Dei,
magnis qui colitur solus in urbibus.

Über die Abfassungszeit vgl. Teuffel § 448 u. Ebert, L. d. MA. I S. 315 ff.

4) Ibid. v. 130: Nam cur addubitem, quin homini quoque
signum prosit idem perpete saeculo,
quo vis morbida vincitur.

5) Sulp. Sev. V. Mart. 13: Vere ante Martinum pauci admodum, iam paene nulli in illis regionibus Christi nomen receperant.

Tempel mit ihren Götterbildern und Altären[1]), noch erwies man mächtigen Bäumen eine Art religiöser Verehrung[2]), noch wurden die Heiligtümer in feierlicher Prozession durch die Flur getragen[3]) noch bestattete man die Toten nach alter Weise[4]). Nicht anders verhielt es sich in der Umgegend von Autun und Chartres[5]). Erst durch die Thätigkeit Martins drang der christliche Glaube auch auf das Land vor, nicht ohne Gewaltsamkeit des für seinen Glauben und für das Mönchtum gleich begeisterten Bischofs[6]). Darf man ähnliche, vielleicht etwas günstigere Verhältnisse am Rhein annehmen, so begann das Christentum eben über die Mauern der Städte hinauszudringen, als die römische Herrschaft ein Ende nahm. Die Ausgrabungen auf dem grossen Gräberfeld bei Andernach haben denn auch in den spätrömischen Gräbern keine Spur des Christentums zu Tage gefördert, während unter den fränkischen Gräbern zweifellos christliche sind[7]).

Das Nebeneinander von Christen und Nichtchristen während des vierten und fünften Jahrhunderts reflektirt sich in den Synodalbeschlüssen dieser Zeit. Die erste Synode, welche nach dem Mailänder Edikt in Gallien gehalten wurde, fand zu Arles i. J. 316 statt. Sie war keine gallische Synode; denn der grösste Teil der abendländischen Kirche war auf ihr vertreten; doch wie sie in Gallien tagte, so war auch die Zahl der anwesenden gallischen Bischöfe grösser als die der Repräsentanten der übrigen Provinzialkirchen: bei den Beschlüssen hatte man also sicher vielfach gallische Verhältnisse im Auge. Man bemerkt, dass die Synode versuchte,

1) L. c. c. 13. 14.

2) L. c. c. 13. Die heidnischen Bewohner eines Dorfes dulden zwar die Zerstörung eines Tempels, erheben sich aber, als Martin eine in der Nähe stehende Fichte zu fällen Anstalt macht.

3) L. c. c. 12: Quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia.

4) Ibid.: Accidit . ., ut gentilis cuiusdam corpus, quod ad sepulchrum cum superstitioso funere deferebatur, obvium haberet.

5) L. c. c. 15. Dial. II, 4.

6) Ll. cc. Er erbaute in sechs Orten der Diöcese von Tours Kirchen; doch liess er noch manches ungethan; sein Nachfolger Briccius baute weitere fünf Kirchen auf dem Lande; Eustochius, der ihm folgte, vier; endlich Perpetuus in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts fünf. Greg. Tur. H. Fr. X, 31.

7) Vgl. Bonner JB. 86 S. 148 ff. Die beiden kreuzförmigen Gewandnadeln Tfl. XI, 16 u. 18 wird man nicht als christlich in Anspruch nehmen dürfen; dagegen unterliegt der christliche Charakter von Tfl. XII, 31 u. 49 keinem Zweifel.

das Verhalten der Kirche zum Staat seiner veränderten Stellung zu ihr gemäss zu gestalten: die tief eingewurzelten Bedenken gegen den Militärdienst wurden in der schärfsten Weise missbilligt, die Schwierigkeiten, die man seit lange der Annahme obrigkeitlicher Ämter in den Weg gelegt hatte, beseitigt[1]). Ebenso ernstlich beschäftigte sich die Synode mit dem Verhältnis der Christen zu ihren heidnischen Mitbürgern. Auch hier zeigten sich die Bischöfe entgegenkommend. Es entspricht der religiösen Politik Konstantins in dieser Zeit, dass sie die Frage der gemischten Ehen mit auffälliger Weitherzigkeit behandelten. Während zehn Jahre vorher die spanische Synode zu Elvira gemischte Ehen einfach verboten hatte[2]), belegten sie Christinnen, welche heidnische Männer heirateten, mit der leichtesten Kirchenstrafe: sie sollten einige Zeit von der Kommunion ausgeschlossen sein[3]). Der Fall, dass ein Christ eine Heidin ehelichte, wurde nicht in Betracht gezogen: es galt wohl als selbstverständlich, dass eine Ungläubige, die in eine christliche Familie eintrat, Christin wurde. Sechzig Jahre nach der Synode von Arles fand die zu Valence statt; jedermann wusste, dass heidnische Kultushandlungen ungehindert geübt wurden; aber man sprach nicht von Unterdrückung derselben, sondern begnügte sich, den Gläubigen die Teilnahme an heidnischen Opfern und Waschungen zu untersagen. Wurde der Fall gesetzt, dass Christen, die erst im Mannesalter sich der Kirche angeschlossen hatten, zu Klerikern gewählt würden, so sieht man auch daraus, dass der Übergang der Bevölkerung zum Christentum noch nicht zum Abschluss gelangt war[4]). Erst die zweite arelatensische Synode in der Mitte des

---

1) Can. 3 und 7.

2) Can. 15.

3) Can. 11. Ich kann nicht finden, dass die beiden Bestimmungen von Elvira und Arles sich nur dadurch unterscheiden, dass diese eine Strafe festsetzt, jene nicht, und dass diese den Jungfrauen gilt, jene den Eltern. So Hefele, CG. 1 S. 211. Der Hauptunterschied ist, dass zu Elvira ein absolutes Verbot ausgesprochen wird: Gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, während man zu Arles die Thatsache der gemischten Ehen missbilligte, sie zugleich aber als etwas hinnahm, das man nicht hindern konnte: De puellis fidelibus, quae gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.

4) Can. 3 (personae, qui se post unum et sacrum lavacrum vel profanis sacrificiis daemonum vel incesta lavatione polluerint) und c. 1 (Verbot der Ordination von digami, wobei nicht zu untersuchen, ob sie initiati sacramentis divinis anne gentiles eine zweite Ehe schlossen). Vgl. Conc. Nemaus. (a. 394) can. 7. Conc. Araus. I (a. 441) can. 12. 15. 18 ff. Arel. II (a. 443 oder 452) can. 1.

fünften Jahrhunderts sah eine Pflichtverletzung des Bischofs darin, wenn in seiner Diözese gottesdienstliche Handlungen von Heiden vorkamen; sie bestrafte auch den Grundbesitzer, der solches duldete[1]). Man fühlte sich in Gallien erst in dem Momente als in einem christlichen Lande, in welchem die Überflutung eines beträchtlichen Teils desselben durch ein heidnisches Volk bereits im Beginne war.

Ähnlich steht es in Bezug auf die kirchliche Organisation. Wir haben früher bemerkt, dass seit Konstantin die Zahl der Bischofssitze sich beträchtlich mehrte, und dass es schliesslich auch in Gallien dahin kam, dass jede Civitas ihren Bischof hatte. In dieser Hinsicht war die Kirche in den belgischen und germanischen Provinzen ebenso gegliedert wie die des Südens. Aber das dort ausgebildete Verwaltungsprinzip[2]) war für diese an Städten verhältnismässig arme Gegenden[3]) wenig geeignet: das Netz der kirchlichen Kommunen war zu weitmaschig. Die Folge davon machte sich in der langsamen Ausbreitung des Christentums auf dem Lande bemerklich. Seitdem auch hier die Zahl der Christen sich zu mehren begann, baute man Kirchen auch in den Flecken und Gutsbezirken. Sofort aber traten allerlei Schwierigkeiten bezüglich des Verhältnisses der Landkirchen zu der bischöflichen Kirche und der Landpriester zu dem Stadtbischof an den Tag. In Südgallien suchte man ihnen durch eine Reihe von Synodalbeschlüssen abzuhelfen[4]). Dagegen wurden die rheinischen Kirchen infolge der fränkischen Eroberung und der völligen Umgestaltung der Verhältnisse durch dieselbe von ihnen zunächst nicht berührt. Immerhin zeigen die

1) Can. 23. Über das Jahr der Synode s. Hefele, CG. II S. 298. Duchesne, Fastes episc. S. 141 Anm. bezweifelt, dass in dieser Zeit eine Synode in Arles stattgefunden habe, der die Kanones angehören, und nimmt an, dass dieselben eine Zusammenstellung von Kanones seien, die vor 450 in Gallien und anderwärts erlassen wurden. Auch nach dieser Annahme darf also der angeführte Kanon benützt werden. Ich zweifele übrigens auch an dem Recht der Annahme Duchesnes. Die Kanones von Arles werden schon von der 2. Synode von Tours (567) als in Arelatense synodo erlassen citiert (vgl. can. 21 S. 129 u. 131).

2) Es ist im 6. Kanon von Sardica ausgesprochen: Licentia danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter (Bruns I S. 93).

3) Vgl. Mommsen R. G. V S. 76 ff.

4) Conc. Areeat. I (a. 316) can. 2; Regense (a. 439) can. 5; Araus. I (a. 441) can. 10 (über Kirchen, die ein Bischof in einer fremden Diözese oder die ein Laie gründet). Conc. Vas. I (a. 442) can. 3: die Priester auf dem Lande haben das Chrisma nicht von dem nächstbenachbarten, sondern von dem Diözesanbischof zu erbitten. Agath. (a. 506) can. 21.

südgallischen Verfügungen, dass die Bistümer um das Jahr 450 weder innerhalb der eigenen Grenzen konsolidirt, noch klar gegeneinander abgegrenzt waren [1]). Vollends ihre Verbindung zu grösseren Kirchenkörpern, wie sie sich im Morgenlande entwickelt hatte, war noch in den Anfängen. Nach orientalischer Analogie würden Trier, Mainz und Köln als Hauptstädte der Provinzen Metropolitansitze gewesen sein, ja der Bischof von Trier hätte das Recht auf die Stellung eines Primas der gallischen Kirche gehabt, da der Präfektus Prätorio der gallischen Diözese in Trier residirte. Allein die Organisation von kirchlichen Provinzen vollzog sich in Gallien nur langsam. Im Beginn des fünften Jahrhunderts war sie selbst im Süden so wenig abgeschlossen, dass Proculus von Marseille Metropolitanrechte über eine Provinz, zu der Marseille nicht gehörte, lediglich auf Grund seines persönlichen Ansehens erlangen konnte; noch bezeichnender ist, dass man nicht wagte, sie ihm zu entziehen [2]). Zwischen Arles und Vienne wurde in derselben Zeit ein Streit um die Metropolitanwürde geführt, obgleich beide Städte in einer Provinz lagen [3]). Später wird allerdings der Bestand von

1) Das letztere ergiebt sich daraus, dass die Stifter neuer Kirchen glaubten, dieselben nach ihrem Belieben von dem oder jenem Bischof weihen lassen zu können, Conc. Araus. I can. 10, Arel. II. can. 37, vgl. Tur. (461) can. 9; hier werden die termini a patribus constituti der Bistümer genannt, aber zugleich die Thatsache ihrer häufigen Verletzung.

2) Conc. Taur. (a. 401) can. 1. Proculus betrachtete sich als Metropolit der prov. Narbonnensis II, obgleich Marseille zur prov. Viennensis gehörte, da die dortigen Gemeinden durch ihn kirchlich organisiert waren (s. o. S. 26 Anm. 1). Dem gegenüber wünschten die Bischöfe von Narbonnensis II einen Metropoliten innerhalb der Provinz zu haben. Die Synode von Turin, welche ein schiedsrichterliches Urteil abgeben sollte, liess Proculus in seiner Würde, aber nur ihn für seine Person, nicht ihn als Bischof von Marseille. Der Vorgang zeigt, dass es bis dahin in Narbonnensis II noch keinen Metropoliten gegeben hatte, überhaupt wie jung die ganze kirchliche Organisation war.

3) Ib. can. 2. Der Streit selbst berührt uns hier nicht. Ich verweise neben Lönig I S. 463 auf Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne 1890, Schmitz im Hist. Jahrb. 1891 S. 1 ff. u. Arnold, Cäsarius S. 182. Für unsere Frage kommt in Betracht, dass der Streit den Beweis liefert, dass es auch in der prov. Viennensis im Anfang des 5. Jahrhunderts keinen allgemein anerkannten Metropoliten gab. Ich glaube nicht, dass Gundlach recht hat, wenn er den Bischof von Vienne als den nicht anzufechtenden alten Metropoliten bezeichnet; denn die Worte, is totius provinciae honorem primatus obtineat etc., setzen voraus, dass es bisher nicht so gewesen ist, und dasselbe wird durch den Vorschlag der Teilung der Provinz wahrscheinlich gemacht. Gewiss hatte der Bischof von Vienne bisher schon die

Metropolitansprengeln vorausgesetzt[1]). Aber der Gedanke, dass Gallien eine kirchliche Einheit bilde, taucht erst auf, seitdem die politische Einheit Galliens durch die Gründung des Gotenreichs vernichtet war: er wird durch diese Thatsache hervorgerufen sein.

Man bemerkt ihn nun überall: er war die berechtigte Basis für den Ehrgeiz der Bischöfe von Arles, als Primaten an die Spitze der gallischen Kirche zu treten[2]); er spricht sich in dem Beschlusse der Synode von Vaison aus, das gallische Bischöfe inner-

---

potestas ordinationum gehandhabt; aber schwerlich er allein. Es gab noch keinen geschlossenen Sprengel. Bei Erklärung der Worte „qui ex iis approbaverit suam civitatem esse metropolim“ scheint mir auch jetzt, dass Thiel (ep. Rom. pontif. gen. I, 152) nicht aber Löning (S. 370) im Rechte ist. Metropolis kann sich nur auf die kirchliche Metropole beziehen; denn wenn auch soeben die Verlegung der Provinzialregierung von Vienne nach Arles vorgenommen war, wie Löning annimmt, so ist, ob eine Stadt Regierungssitz ist oder nicht, stets notorisch, braucht also nicht bewiesen zu werden. In Turin aber forderte man einen Beweis. Das ist nur verständlich, wenn es sich um die kirchliche Metropolis handelte. Dann hatten die streitenden Bischöfe nachzuweisen, dass sie und ihre Vorgänger oberbischöfliche Amtshandlungen in der ganzen Provinz thatsächlich verrichtet hatten. Die Forderung dieses Nachweises kann ich nicht für nichtssagend halten, wie Schmitz S. 22. Man scheint aber in Turin gewusst zu haben, dass dieser Nachweis unmöglich sei, daher der Vorschlag einer Teilung der Provinz. Daraus ergiebt sich, dass in derselben die Verhältnisse ebenso lagen wie in der benachbarten narbonnensischen; es gab keinen festen Metropolitansprengel. Übrigens ist klar, dass sobald die Frage angeregt war, eine Regelung erfolgen musste, und dann nicht nur hinsichtlich der zwei genannten Provinzen, sondern allgemein. Der Anfang des fünften Jahrhunderts war also der Zeitpunkt, in welchem die Metropolitanverfassung in Gallien durchgeführt wurde. Lönings Annahme, dass die kirchliche Organisation Galliens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts schon weit vorgeschritten gewesen sei, dünkt mich auch angesichts des jungen Ursprungs vieler Bistümer unmöglich. Sie war noch in den Anfängen. Nahmen an den Synoden von Valence und Nîmes Bischöfe der verschiedensten Gegenden Galliens Teil, so wird dadurch die Existenz von Provinzialverbänden nicht bewiesen, sondern vielmehr das Gegenteil: es gab keinen grösseren Kirchenkörper als das Bistum. Deshalb sonderte man sich nicht in Metropolitansynoden, sondern beriet gemeinsam.

1) Conc. Reg. (a. 439) can. 2; 7; 10; dass die Einrichtung noch neu war, zeigt der Wortlaut: Admoneant — zur Synode — comprovinciales episcopi ii qui peramplioribus, i. e. in metropolitanis civitatibus degunt. Araus. 1 (a. 441) Unterschrift des Eucherius von Lyon. Arel. II (a. 443 oder 452) can. 5 f. 42. 56. Agath. (a. 506) can. 17.

2) Vgl. hierüber Löning a. a. O. I S. 463 ff.

halb Galliens kirchlicher Pässe nicht bedürften[1]); er führte zu dem Versuch, das Synodalwesen nach orientalischem Muster auszubilden[2]); aber er war undurchführbar: die Teilung Galliens zwischen Goten, Burgundern und Franken machte die Herstellung einer gallischsn Provinzialkirche unmöglich.

Der späte Vollzug der kirchlichen Organisation Galliens schliesst aus, dass Köln und Mainz schon in der Römerzeit Metropolitansitze waren; höchstens kann an oberbischöfliche Rechte von Trier gedacht werden; aber auch sie lassen sich nicht streng beweisen[3]).

In jeder Hinsicht befanden sich also die Zustände der Kirche in den Rheinlanden noch im Fluss, als durch die fränkische Eroberung ein wichtiges neues Element in den Werdeprozess eintrat. Weder die Bekehrung der Bevölkerung zum christlichen Glauben, noch die Organisation der Kirche war zu einem Abschluss gelangt. Und vor allem: ein grosser Teil der Kirchenglieder hatte sich dem Christentum zugewandt, nicht aus eigener freier Überzeugung, sondern mehr oder weniger unter dem Zwang äusserer Verhältnisse. Das musste für die Gesundheit des kirchlichen Körpers die übelsten Folgen haben. Wie stand es mit ihr, mit den in der Kirche herrschenden Anschauungen, mit dem christlichen Leben der Gemeinden? Diese Fragen bedürfen einer eingehenderen Untersuchung.

---

1) Can. 1. Der Beschluss wird begründet mit den Worten, quia inter circumhabitantes ac sibi pene invicem notos non tam testimonio indigent probi quam denotatione ac denuntiationibus depravati. Die Synode fand am 13. November 442 statt.

2) Conc. Reg. (a. 439) can 8. Araus. I (a. 441) can. 29. Arel. II can 18 f. Wenn Löning, Gesch. d. d. KR. I, S. 6 von dem seit langem in Gallien eingebürgerten Institute der Provinzialsynoden spricht, so fehlt hierfür der Beweis.

3) Ich halte die Annahme, Trier sei noch in der Römerzeit kirchliche Metropole der ersten belgischen Provinz gewesen, für möglich. Aber so sicher, wie es nach Marx, Geschichte des Erzstifts Trier 1858 I S. 71, Friedrich a. a. O. I S. 405 ff., Löning a. a. O. I S. 370 f. scheint, ist die Sache keineswegs. Denn jene Annahme beruht nur auf einem Schluss aus der Analogie der südgallischen Verhältnisse, und es ist fraglich, ob er zulässig ist. Beweisen lässt sich die Metropolitanstellung Triers in der altkirchlichen Zeit nicht, s. Görres Forsch. XVI S. 194 ff. XVII S. 165 ff.

Zweites Kapitel.

Zur Charakteristik der religiösen und sittlichen Anschauungen.

Im Vergleiche mit Italien oder Afrika war die Entwickelung der Kirche im nördlichen Gallien auffallend langsam. Die Kirche von Karthago hatte schon eine ruhmreiche Geschichte durchlebt, als — in der Zeit Konstantins — die Geschichte der Kirche von Trier eigentlich erst begann. Das Zurückbleiben in der Entwickelung zeigt sich auch darin, dass die gallische Kirche lange nicht im stande war, eigenartige Erscheinungen hervorzubringen: es gab in ihr keine Lehrgegensätze und keine Verfassungskämpfe, sie hatte weder Häretiker[1]) noch Schismatiker. Ein Gallier, der tief in den arianischen Streit verwickelt war, Hilarius von Poitiers, hat die Kirche seiner Heimat darum gerühmt; er preist die Bischöfe Galliens, Germaniens und Britanniens glücklich, dass sie den apostolischen Glauben im Bekenntnis ihres Bewusstseins bewahrten und von geschriebenen Glaubensformeln bisher nichts wüssten[2]). Das ist der Preis der Jugendzeit der Kirche; als Hilarius seine Worte schrieb, neigte sie sich auch für das nördliche Gallien und für Germanien ihrem Ende zu.

Denn seit dem Beginne des vierten Jahrhunderts wurden auch die Gemeinden dieser Gegenden in die Kämpfe hinein gezogen, welche die Christenheit des römischen Reichs bewegten. Es ist begreiflich, dass erst seitdem ihre inneren Zustände einigermassen

1) Doch hatte der Gnostizismus einzelne Anhänger auch in den Rheinlanden, s. Kraus, S. 7 Nr. 13; vgl. oben S. 36.
2) Hilar. de synodis c. 63 Migne X S. 523.

greifbar hervortreten. Zuerst lässt die donatistische Frage ein Streiflicht auf den kirchlichen Standpunkt der Bischöfe von Köln und Trier fallen. Dann ist es der arianische Streit, in dessen Verlauf einige Männer aus der rheinischen Kirche als mithandelnd und mitleidend neben den grossen Führern der Parteien erwähnt werden. Endlich seit dem Ausgange des vierten Jahrhunderts wird es möglich, die geistigen Strömungen zu beobachten, welche das christliche Leben Galliens beherrschten.

Die donatistische Spaltung war zunächst eine Angelegenheit der afrikanischen Kirche von lediglich lokaler Bedeutung; erst im Verlaufe knüpfte sich an die persönliche Frage ein prinzipieller Gegensatz. Dabei tritt dann auch zum ersten Mal der Fall ein, dass die staatliche Gewalt zur Entscheidung kirchlicher Streitigkeiten mitwirkte[1]). Als Konstantin durch den Sieg über Maxentius am 28. Oktober 312 die Herrschaft auch in Afrika zugefallen war, behandelte er Cäcilian als den katholischen Bischof von Karthago: nicht nur stellte er ihm grosse Geldsummen zur Verfügung, sondern er wies auch den Prokonsul an, wenn Cäcilian es fordere, seine kirchlichen Gegner zur Rechenschaft zu ziehen.[2]) Diese waren genötigt, gegen solche Verfügungen Einsprache zu erheben, und sie thaten es, indem sie eine Klageschrift gegen Cäcilian einreichten[3]). Indem nun Konstantin in die bischöfliche Kommission, der er die Untersuchung und Entscheidung der Klage übertrug, Maternus von Köln, Reticius von Autun und Marinus von Arles berief[4]), wurde der gallische Episkopat in Mitleidenschaft gezogen. Die Kommission, der ausser den genannten drei Galliern sechzehn Italiener angehörten, trat am 2. Oktober 313 im Lateran zu Rom zusammen. Die Verhandlungen selbst können hier übergangen werden[5]); von Interesse ist nur der Beschluss der Kommission. Die römische Kirche hatte von Anfang an mit Cäcilian Gemeinschaft gehalten: demgemäss erklärte sich der Kommissionsbeschluss mit aller Entschiedenheit für ihn und gegen die Donatisten. Diese appellierten an den Kaiser. Nun berief Konstantin, um eine endgiltige Entscheidung zu treffen, eine Synode nach Arles, die erste

1) Ich habe die donatistische Bewegung hier nicht darzustellen, und verweise auf Völter, Der Urspr. des Donatism. 1883, und Seeck in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. X, S. 505 ff.

2) Brief an Cäcilian bei Euseb. H. e. X, 6; Verfügung an den Prokonsul Anulinus, ib. X, 7.

3) Bericht des Anulinus bei August. ep. 88, 2 v. 15. April 313.

4) Brief an Miltiades von Rom bei Euseb. X, 5, 18.

5) Vgl. Völter a. a. S. 148 ff. u. Hefele, CG. I. S. 199 f.

Repräsentation der katholischen Kirche des Abendlands.[1] Neben Maternus von Köln nahm an ihr auch Agröcius von Trier Anteil; jenen begleitete sein Diakon Macrinus, diesen ein Exorcist Felix[2]. Die Synode beharrte im Wesentlichen auf dem Standpunkte der römischen Kommission; es war nicht daran zu denken, dass sie Cäcilian fallen liess; im Gegenteil, indem sie der Anklage gegenüber, welche nun gegen ihn erhoben wurde, er sei von einem Traditor ordiniert, den Grundsatz proklamierte, dass die von Traditores erteilten Weihen giltig seien[3], machte sie den Zwiespalt unheilbar: denn nun erst trat die prinzipielle Verschiedenheit des Standpunkts an den Tag. Man war so weit entfernt, sie verhüllen oder abschwächen zu wollen, dass man auch in bezug auf eine analoge Frage — Recht oder Unrecht der Ketzertaufe — von den Afrikanern Verzicht auf eine alte Gewohnheit ihrer Kirche, Anschluss an die von Rom längst vertretene Übung verlangte[4].

Für die Geschichte des Donatismus war die Entscheidung von Arles epochemachend; sie ist auch für die Kenntnis der gallischen Kirche wertvoll; denn sie charakterisiert deren Stellung in doppelter Hinsicht. Schon die novatianische Frage hatte auch Gallien berührt; damals schloss sich Marcianus von Arles den römischen Rigoristen an. Aber er blieb mit seinen novatianischen Sympathien ganz vereinsamt; Faustinus von Lyon und die übrigen Bischöfe traten ihm entgegen[5]. Wenn die Gallier jetzt den Donatismus ablehnten, so handelten sie also konsequent. Dafür entscheidend waren wahrscheinlich ihre alten Beziehungen zu Rom. Man weiss von dem Verkehr des Irenäus mit der dortigen Gemeinde. Auch Faustinus und seine Mitbischöfe berichteten über ihren Zwiespalt mit Marcianus an Stephan von Rom, und Cyprian nimmt als selbstverständlich an, dass sie Weisungen, die der römische Bischof

---

1) Über die Synode von Arles vgl. Hefele a. a. O. S. 201 f.; und Völter a. a. O. S. 156 ff., über das Jahr (316 Seeck S. 509.

2) Die Unterschriften bei Mansi II, 476.

3) Can. 13: De his, qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio.

4) Can. 8: De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

5) Vgl. Cypr. ep. 68.

ihn enerteilte, ausführen würden. Sie waren offenbar gewohnt, dem Vorgange der hauptstädtischen Gemeinde zu folgen.

Der Anschluss an Rom war ohne Zweifel auch massgebend für die Parteinahme der rheinischen Kirche im arianischen Streit.

In den Jahren 336 und 337, während Athanasius sich als Verbannter in Trier aufhielt, war Maximin Bischof der gallischen Hauptstadt. Von Anfang an hielt er Kirchengemeinschaft mit dem Führer der Nicäner, wie mit dem ebenfalls nach Gallien verwiesenen Paulus von Konstantinopel. Lag schon hierin ein klares Bekenntnis seines Standpunktes, so nicht minder in seiner Weigerung, mit den Abgesandten der Orientalen zu unterhandeln [1]. Wir haben kein Urteil über die persönliche Bedeutung Maximins; aber schon seine Stellung gab ihm Gewicht. Trier war damals Residenz des abendländischen Kaisers; sein Amt brachte ihn also in Beziehung zu Konstantin II. und Konstans. Wie Athanasius gelegentlich erwähnt, dass er in seiner Gegenwart mit dem Kaiser verhandelte [2], so sprachen auch die Gegner von seinem Einfluss: zum Teil seinen Bemühungen schrieben sie die Berufung der Synode von Sardica zu [3]. Ohne dass er sich an dem litterarischen Streite beteiligt [4] oder auf den Synoden eine hervorragende Rolle gespielt hätte, galt er deshalb bei Freund und Feind als einer der Führer der Nicäner [5]. Indem ihn die Synode zu Philippopolis neben Julius von Rom und Hosius von Corduba mit dem Bann belegte [6], bezeugt sie nicht nur das grosse Ansehn, das er genoss, sondern sie lässt auch er-

---

1) Schreiben der Synode von Philippopolis bei Mansi III S. 137: Maximinum a Treviris propter quod collegas nostros episcopos, quos ad Gallias miseramus, noluerit suscipere et quoniam Paulo Constantino nefario homini ac perdito primum ipse communicavit et quod ipse tantae cladis causa fuit, ut Paulus ad Constantinopolim civitatem revocaretur. Diese Angaben wiederholt Sozom. h. e. III, 11. Vgl. auch Hilar. Fragm. II, 18 Migne X, S. 614.

2) Athan. apol. ad Const. 3. Migne 25, 599.

3) S. das angeführte Schreiben der Synode von Philippopolis S. 131. Dass Maximin in Sardica anwesend war, ist möglich, aber nicht gewiss.

4) Die gegenteilige Behauptung Friedrichs a. a. O. I S. 228 beruht auf falscher Auslegung der Stelle des Athan., ep. ad episc. Aeg. et Lib. 8. Dort handelt es sich nicht um Bücher, sondern um Bekenntnisformeln und Athanasius setzt nur den Fall, dass eine solche von orthodoxen Männern wie Hosius, Maximin oder Paulin ausgehe.

5) Vgl. die angeführte Stelle des Athanasius und die Erwähnungen im Synodalschreiben von Philippopolis S. 131 und 137. Hieron. chron. zu 345, ed. Schöne II, S. 193.

6) Mans. III, 136 f.

kennen, dass ihn seine Gegner fürchteten. Nicht lange darnach scheint er gestorben zu sein[1]). Er war der erste Bischof von Trier, der mithandelnd in die allgemeinen kirchlichen Begebnisse eingriff; um so verständlicher ist, dass das Andenken an ihn sich seiner Gemeinde tief eingeprägt hat. Es dauerte nicht lange, so verehrte sie ihn als Patron, der die Stadt vor dämonischen Mächten schützte. Wie seinen Vorgängern Eucharius und Valerius wurde auch ihm in der Folgezeit eine Kirche geweiht, sei es, dass man über seinem Grabe einen Neubau errichtete, oder dass das Volk die Kirche, in der er begraben war, nach seinem Namen nannte. Im sechsten Jahrhundert gehörte die Maximinsbasilika zu den besuchtesten Heiligtümern der Stadt; bei ihr enstand im Verlauf eines der reichsten Klöster Deutschlands[2]).

Sein Nachfolger Paulinus stand auf demselben Standpunkte wie er, und man hat den Eindruck, dass er sein Ansehen nicht nur seinem Amte, sondern eben so sehr seiner Festigkeit und Geistesschärfe verdankte. Athanasius nannte ihn unter seinen vor-

---

1) Dass Hieronymus ihn zum Jahre 345 nennt, beweist nicht, dass er in diesem Jahre gestorben ist. Doch kann er die Synode von Sardica nicht lange überlebt haben, denn den Widerruf des Ursacius und Valens sandte bereits Paulin von Trier an Athanasius, Athan. apol. c. Ar. 58; hist. Arian. ad mon. 26.

2) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 12; vit. ptr. 17, 4 u. 6; in glor. conf. 92. Die spätere Legende über Maximin giebt die Vit. Maximini, welche dem 8. Jahrh. angehört, A. S. Boll. Mai VII, 21 ff.; eine Überarbeitung derselben verfasste Servatus Lupus. M. G. Scr. rer. Merov III, 74 ff. Garenfeld betrachtet das zeitliche Verhältnis beider Schriftstücke als umgekehrt (S. 24 ff.). Seine Gründe scheinen mir nicht zwingend; andererseits aber ist die Annahme sehr unwahrscheinlich, dass Lupus, der ausgesprochenermassen überarbeitete, eine dritte verlorene Vità als Vorlage benützte. Die Legende bezeichnet als Priester unter Maximin die heiligen Castor und Lubentius; eine vita des ersteren A. S. Boll. Febr. II., S. 663, des letzteren Oct. VI, S. 202. Castor wird als ein in Caradonum (Carden an der Mosel) wirkender Asket bezeichnet, um den sich eine Anzahl Genossen sammelte, der Ursprung der Stiftskirche zu Carden. Lubentius, Schüler Martins von Tours, soll von Maximin zum Presbyter in vico Cubruno (Cobern) gemacht worden sein und den Leichnam Maximins aus Aquitanien nach Trier gebracht haben. Die vita Castors giebt sich selbst als jung; die des Lubentius setzt die ausgebildete Maximinlegende voraus. Der Inhalt beider ist deshalb wenig glaubwürdig. Die Übertragung des Leichnams Castors in die nach ihm benannte Kirche in Koblenz geschah durch Erzbischof Hitto (Hetti) am 11. November 836 (Transl. s. Castoris in Anal. Bolland. I S. 118). Ein altare S. Castoris in villa Rengeresdorf wird unter Erzbischof Theutgaud c. 850 erwähnt, Beyer UB. I S. 86.

züglichsten Gesinnungsgenossen neben Männern wie Liberius von Rom, Dionysius von Mailand, Lucifer von Cagliari und Eusebius von Vercelli [1]). Und andere haben es ihm hoch angerechnet, dass er nie zu bewegen war, Konzessionen zu machen [2]). Er gehörte zu den wenigen Bischöfen, welche entschieden ablehnten, Athanasius fallen zu lassen [3]). Auf der Synode zu Arles 353 erscheint er als Führer der Opposition. Während Valens von Mursa, das gefügige Werkzeug der Pläne des Konstantius, die Verdammung des Athanasius, offenbar auf Grund politischer Anklagen, forderte und eine dogmatische Diskussion vermieden sehen wollte, bestand er darauf, dass die Synode zuerst in der dogmatischen Frage Stellung nehme, ehe sie über Schuld oder Unschuld seines Freundes entscheide [4]). Dadurch wurde der Plan des Valens, den Lehrstreit durch ein Urteil über die Person des Athanasius zur Entscheidung zu bringen, gekreuzt. Paulin musste infolge seines Widerstandes in die Verbannung nach Kleinasien gehen. Er sah die Heimat nicht wieder: nach einigen Jahren ist er in Phrygien gestorben [5]). Schon seine Zeitgenossen verehrten den fern von seinem Bischofssitz gestorbenen Bekenner der Homousie als Märtyrer [6]).

Und hier eröffnet sich nun ein Blick auf die Stellung, welche der Klerus und die Gemeinde von Trier im arianischen Streit einnahmen. Dass man an der Mosel ihm nicht mit demselben leidenschaftlichen Anteil folgte, wie in den morgenländischen Gemeinden, liegt in der Natur der Sache. Kirchliche wie politische Fragen

---

1) Apolog. de fug. s. 4; epist. ad ep. Aeg. et Lib. 8.

2) Marcell. et Faustini libell. precum 20 f. C. S. E. L. 35 S. 12 rechnet Paulin zu den paucissimis episcopis, qui ne evangelicam apostolicamque fidem violarent, ne impiis adquiescerent, non exilium, non supplicium, nec aliquam atrocitatis mortem recusaverunt.

3) Sulp. Sev. chron. II, 37 S. 91.

4) Ibid. c. 39 S. 92; Hilar. ad Const. Aug. I, 8 u. fragm. I, 6 S. 631. Dass Paulin als Führer handelte, folgt daraus, dass er allein verbannt wurde. Auch Athan. hist. Ar. ad mon. 33 und 76 nennt ihn an erster Stelle; übrigens sind bei ihm die Vorgänge in Arles und Mailand nicht auseinander gehalten.

5) Hilar. contra Const. Imp. 2 u. 11; fragm. I, 6; Sulp. Sev. chron. II, 45 S. 99; Hieron. chron. ad ann. 360.

6) Hilar. ctr. Const. imp. 11; Marc. et Faust. lib. prec. 77 S. 28. Die in den A. S. Boll. Aug. VI, 676 mitgeteilte Biographie stammt frühestens aus dem Ende des 9. Jahrhunderts, s. Rettberg I S. 189, Garenfeld S. 46 ff. Im Jahre 1883 wurde der in der Paulinskirche befindliche Sarkophag des Paulinus geöffnet; über den Befund s. Bonner Jahrbb. 77 (1884) S. 238 ff. u. 78 S. 167 ff. Vgl. oben S. 32.

führen in der Regel nur dann zu einer tiefer gehenden Erregung weiterer Kreise, wenn sie zu Parteifragen werden. In Gallien fehlte der Parteigegensatz; es gab kaum Anhänger des Arius. Ohne Widerspruch folgte man der Führung der Bischöfe, welche sich für das Recht der nicänischen Lehre erklärten. Dass es in Trier so war, zeigen die Ereignisse nach dem Tode Paulins. Unter seinen Klerikern zeichnete sich als eifriger Athanasianer der Presbyter Bonosus aus: man hört, dass er wegen seiner Treue gegen das nicänische Bekenntnis eine Zeitlang gefangen gehalten wurde [1]. Gerade ihn aber wählte die Gemeinde zum Nachfolger Paulins [2]. Maximin und Paulin hatten sie also mit den Überzeugungen zu erfüllen gewusst, die sie selbst hegten. Die Spaltung, welche später unter den Nicänern hervortrat, liess Trier nicht unberührt. Es fehlte nicht an Gesinnungsgenossen der Luciferianer [3]: aber sie bildeten die Minorität: des Bonosus Nachfolger Britannius begegnet als Teilnehmer einer der römischen Synoden des Damasus [4].

So gewann die bis dahin fast unbekannte Kirche von Trier im arianischen Streite rasch eine gewisse Bedeutung. Ihre Bischöfe erscheinen als charakterfeste, überzeugungstreue Männer, die den Forderungen, welche die Zeit an sie stellte, gewachsen waren, und die von der Zustimmung ihrer Gemeinde gestützt wurden.

Genannt werden im Verlaufe des arianischen Streites auch die Bischöfe Euphrates von Köln und Servatius von Tongern. Jenen sandte die sardicenische Synode an Konstantius, um die Erlaubnis zur Rückkehr der verbannten Bischöfe zu erwirken. In Antiochia suchten ihn seine kirchlichen Gegner durch den bekannten Bubenstreich zu kompromittieren. Der alte Mann entging hier der Gefahr, die seinem guten Namen drohte [5]; aber er hatte

---

1) Marc. et. Faust. lib. prec. 77 S. 28.

2) Die Bischofskataloge von Trier nennen als Nachfolger des Paulin einen Bonosius (S. 298 f.). Es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass derselbe identisch ist mit jenem Presbyter des Paulin. Vgl. Friedrich KG. D.'s I S. 241. Garenfeld S. 62 leugnet die Identität beider.

3) Marc. et Faust. lib prec. 91 S. 32. Da die Verfasser den Bonosus rühmen, so ist die Spaltung schwerlich unter ihm, sondern erst unter seinem Nachfolger hervorgetreten.

4) Sulpicius Severus (chron. II, 49 S. 102) kennt einen Britannius als Bischof von Trier, dessen Identität mit dem Britto der Synode zu Valence 374 (Mans. III, 494) und mit dem Britto in dem Schreiben der Synode in Konstantinopel (a. 382 bei Mans. III, 582) Rettberg I, S. 195, Marx, Gesch. v. Trier 1 S. 68 u. a. annehmen; sie hat nichts gegen sich.

5) Athan. Hist. Arian. ad mon. 20 f. Theodor. h. e. II, 6 f.

Unglück: eine spätere Fälschung machte ihn zum Ketzer, und erst die moderne Kritik hat sein Andenken von dem Vorwurf befreit, dass er zum Arianismus abgefallen sei[1]). Den Namen des Servatius liest man unter den Beschlüssen von Sardica[2]). In Rimini war er einer der Führer der Occidentalen, jedoch zeigte er sich den Ränken der Hoftheologen nicht in dem Masse gewachsen wie Paulin in Arles. An dem kläglichen Ausgang der Synode ist er nicht ohne Schuld[3]). Bewies er hier Mangel an Umsicht und Festigkeit, so nicht minder in seinem politischen Verhalten: er trat in Verbindung mit Magnentius und übernahm es, als sein Gesandter sich zu Konstantius zu begeben. Eine Fügsamkeit in ein politisches Unrecht, die seinen Gesinnungsgenossen im Orient schädlich wurde: sie erweckte den Verdacht gegen Athanasius, dass er in Magnentius eine Stütze gegen Konstantius suche[4]).

Wie die Gemeinde zu Trier, so werden auch die zu Köln und Tongern sich durch die dogmatischen Anschauungen ihrer Bischöfe haben bestimmen lassen. Man war ohne Zweifel überall in den Rheinlanden gut nicänisch gesinnt. Aber wer möchte allein aus dem Bekenntnis zu der orthodoxen Formel schliessen, dass wirklich das, was sie ausspricht, im Mittelpunkte des religiösen Interesses der Gemeinden stand?

Von einer etwas späteren Zeit wissen wir, dass dies nicht der Fall war.

So grosses Gewicht man in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts auf den Gegensatz zum Arianismus legte, wirklich beschäftigt wurden die Gläubigen doch weit mehr von der

1) Auf einer Synode zu Köln 346 soll Euphrates wegen seines Arianismus abgesetzt worden sein. Die Synode, deren Akten bei Mansi II, 1371 ff. sich finden, ist jedoch, wie namentlich Rettberg I, S. 123 ff. bewiesen hat, eine Fiktion. Rettberg gegenüber hat Friedrich I, S. 277 die Synode zu retten versucht. Einen weiteren Verteidiger hat sie an Diel, Der h. Maximinus und Paulinus 1875, gefunden. Bei Wetzer und Welte KL. 7. Bd. 2. Aufl. S. 894 gilt die Echtheit als erwiesen. Dagegen erklärt sie Hefele CG. 2. Aufl. I, S. 628 für unecht. Mit Recht. Genau genommen handelt es sich hier überhaupt nicht um eine kritische Frage. Denn dass eine Thatsache, die i. J. 346 geschehen sein soll, und die zum erstenmal 400 Jahre später von einem Autor bezeugt wird, der mendacia astruxit tam manifesta, ut facile deprehendantur (Krusch, M. G. Scr. rer. Mer. III, S. 71), und deren weitere Zeugen sämtlich von diesem abhängig sind, thatsächlich nicht bezeugt ist, liegt auf der Hand.

2) Ath. apol. c. Ar. 50.

3) Sulp. Sev. chron. II, 44 f. S. 97 f.

4) Athan. apol. ad. Const. imp. 9.

Frage nach der Stellung des Christen zu dieser Welt. Nicht ein dogmatisches, sondern ein ethisches Problem war massgebend für die religiöse Anschauung und das religiöse Leben.

Die Erzählungen des Sulpicius Severus bieten ein Spiegelbild der Zustände Galliens in dieser Zeit. Durch Abstammung und Wohnort gehörte er dem südlichen Teile des Landes an; doch auch für den mittleren und nördlichen ist sein Zeugnis von Wert. Jedermann weiss von seiner innigen Verbindung mit Martin von Tours; auch zu Bewohnern von Trier aber hatte er persönliche Beziehungen[1]. Seine Schriftstellerei galt zumeist der Verherrlichung Martins; ohne es zu wollen, giebt er dabei Zeugnis von dem tiefen Zwiespalt, welcher die Christenheit Galliens trennte: auf der einen Seite standen die engen Kreise, in welchen die mönchische Frömmigkeit Pflege fand, auf der anderen nicht nur die meisten Gemeindeglieder, sondern auch der grösste Teil des Klerus, der sich bestimmt ablehnend gegen diese Art der Religiosität verhielt.

Asketen und Vereine von solchen traf man da und dort in Gallien. Wir lassen hier die vielbesprochene Frage nach dem Ursprung des Mönchtums unberührt: für uns kommt es nur auf die Thatsache an, dass es in dem Gebiete, das uns interessiert, Asketenvereine gab: wir müssen versuchen, eine Vorstellung von dem Geist zu gewinnen, der in ihnen lebte. Im Jahre 386 fanden einige Freunde Augustins in den Gärten vor der Stadt Trier ein Häuslein, in welchem „etliche Knechte Gottes, geistlich Arme, deren das Himmelreich ist“, wohnten: sie führten ein gemeinsames Leben, suchten ihre Erbauung in Büchern wie der Lebensbeschreibung des ägyptischen Antonius; in der Stadt wusste man kaum von ihnen[2]. Nach diesem Bild wird man sich die meisten Asketenvereine zu denken haben. Es waren freie Vereinigungen Gleichgesinnter, nicht Anstalten, die für eine lange Dauer bestimmt waren: sie kannten den Zwang von Regeln und Statuten nicht, hatten auch keine festgefügte Organisation. Auf das engste waren die „geistlich Armen“ hin und her im Lande miteinander verbunden: die Verschiedenheit des Geschlechtes und der Nationalität trennte sie nicht: Römer und Kelten schlossen sich enge aneinander an[3]. Entfernte Gesinnungsgenossen wurden aufgesucht, um sich in gemeinsamem Gespräch

---

1) Ep. 3, 3 S. 146: Seine Schwiegermutter Bassula wohnte in Trier.

2) August. conf. VIII, 6.

3) Sulp. Sev. dial. 1, 1 S. 152: Ego et Gallus, vir mihi et propter Martini memoriam — ex illius enim discipulis erat — et propter sua merita carissimus.

zu erbauen [1]); mit einem Gefühle, gemischt von Bewunderung und Neid, lauschte man den Berichten über die Grossthaten der orientalischen Asketen [2]). Man stand in dem regsten Briefwechsel: jedes beschriebene Blättchen eines Freundes schien wert, dass man es kennen lernte und anderen mitteilte [3]). Das allverehrte Vorbild war Martin von Tours.

Unwillkürlich wird man an die Gottesfreunde des Mittelalters erinnert. Wie diese, so lebten die Asketen im Gefühl der unmittelbaren Nähe des Göttlichen: so gewiss waren ihnen die Verheissungen des Herrn, dass sie Wunder schauten, schon deshalb, weil er sie verheissen hat [4]). Martins Leben schildert sein Biograph als ununterbrochenes Gebet: beim Lesen der Schrift, bei allem, was er that, blieb ihm die Gebetsstimmung [5]). Es kostete ihm keinen Kampf, auf alles eigene Wünschen zu verzichten und sich in völliger Gelassenheit in Gottes Willen zu ergeben [6]); nichts vermochte das Gleichgewicht des Geistes bei ihm zu stören [7]). Das Äussere, Diesseitige war wie wertlos. Als die Freunde Martins ihn auf seinem letzten Krankenlager bequemer legen wollten, um ihm Erleichterung zu verschaffen, wehrte er ihnen mit den Worten: Lasst mich, Brüder, lieber den Himmel anschauen als die Erde, damit der Geist, der sich zur Reise anschickt, zum Herrn gerichtet sei [8]).

Die religiöse Anschauung war dabei nicht beherrscht von dem Gegensatz von Sünde und Gnade, sondern von dem dieser und jener Welt. Die Frage der Sündenvergebung fand die einfachste Lösung: sie zu erlangen bedarf es nichts, als dass man von Sünden

1) Id. ep. 1, 1 S. 138: Cum ad me plerique monachi venissent etc. dialog. 3, 1 S. 198.

2) Id. Dialog. 1, 3 ff. S. 154 ff.; 24 ff. S. 176 ff.

3) Sulpicius Severus macht der Bassula scherzend Vorwürfe, dass sie alles, was er schreibe, zu erhaschen wisse: Nullam mihi domi chartulam, nullum libellum, nullam epistulam reliquisti: ita furaris omnia, ita universa divulgas (ep. 3, 1 S. 146).

4) Sulp. Sev. dial. I, 26 S. 178: Qui Martinum non credit ista fecisse, non credit Christum ista dixisse.

5) Id. Vit. Mart. 26 S. 136.

6) Id. ep. 3, 12 S. 148: Nihil in voto suo ponens aut voluntati relinquens totum se Domini arbitrio potestatique committens.

7) Id. Vit. Mart. 27 S. 136: Nemo unquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem: unus idemque fuit semper, caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens extra naturam hominis videbatur.

8) Id. ep. 3, 15 S. 149.

lasse; Bedenken darüber, ob die Sünden vergeben seien, erschienen wie diabolische Anfechtungen. Denn diese Heiligen schauten den Teufel und seine Gesellen; die stummen Zweifel der Seele über das eigene Handeln gestalteten sich ihnen zu Worten des Vorwurfs, die ihnen entgegengeschleudert wurden, die man abwehren konnte durch eine trotzige Erwiderung. Was stehst du da, blutiges Untier, rief Martin auf dem Sterbebette dem Satan zu, den er zu erblicken glaubte, du findest nichts an mir; mich nimmt Abrahams Schoss auf[1]). Und auch wo das Gefühl der Sünde als Schmerz der Seele über dieselbe empfunden wurde, löste der Schmerz sich schliesslich auf in die Sehnsucht nach jener Welt ohne Sünde. Sulpicius Severus gestattet uns in einem seiner Briefe einen Blick in seine Stimmung. Da du weggegangen warst, schreibt er an seinen Freund Aurelius, blieb ich allein in meiner Zelle sitzen, und es stiegen in mir die Gedanken auf, die mich so oft beschäftigen: die Hoffnung auf die Zukunft, der Ekel an der Gegenwart, der Schrecken vor dem Gericht und die Furcht vor der Strafe: so kam ich dazu, wie ich davon ausgegangen war, dass die Erinnerung an meine Sünden mich mit Traurigkeit erfüllte[2]). Es ist nicht zu verwundern, dass man in eschatologischen Erwartungen lebte. Das Auftreten falscher Propheten, wovon man sich erzählte, bestärkte in der Überzeugung, dass die Erscheinung des Antichrists unmittelbar bervorstehe. Martin versicherte den Seinen, es sei kein Zweifel, dass der Antichrist schon geboren, schon in das Knabenalter eingetreten sei. Man bemerkt, welchen Eindruck die Behauptung machte: Sulpicius Severus merkte sich das Jahr, in dem sie ausgesprochen wurde[3]).

Um des Gegensatzes zu dieser Welt willen liebte und suchte man die Knechtsgestalt des Christentums. Martin hielt es für eine teuflische Versuchung, als er einmal glaubte den Herrn zu schauen im Königsgewand, umstrahlt von Purpurlicht: nimmer will ich glauben, rief er der Erscheinung zu, dass Christus anders kommt als in der Gestalt des Leidenden, Gekreuzigten[4]). Wie hätte man davon lassen können, die Niedrigkeit des Christentums auch im eigenen Leben darzustellen? darin lag ja der Beweis, dass man nicht von dieser Welt war, dass man nicht ewigen Nachruhm, sondern ewiges Leben erstrebte, dass man es erlangen wollte nicht

1) Ibid. Vgl. Vit. Mart. 6 S. 116; 22 S. 131 u. 23 S. 132.
2) Ep. 2, 1 S. 142.
3) Vit. Mart. 24 S. 133; dial. II, 14 S. 197.
4) Vit. Mart. 24 S. 134. Martin führt als Grund an: Non se . . Jesus Dominus purpuratum nec diademate renidentem venturum esse praedixit.

durch Schreiben, Streiten und Philosophieren, sondern durch Frömmigkeit, Heiligkeit, Entsagung [1]). Das ging bis ins kleinste: Martin suchte etwas darin, dass sein Aussehen unscheinbar, sein Gewand schmutzig, sein Bart struppig war [2]). Sulpicius Severus, der bei allem, was er schrieb, sich als ein Mann beweist, dem der Sinn für Richtigkeit und Schönheit der Form angeboren war, redete sich ein, dass ihm gerade hieran nichts liege [3]). Diese Weltentsagung galt als an sich wertvoll; man war überzeugt, die Welt werde überwunden durch den Verzicht auf sie: das war der Kriegsdienst, in welchem man so bereitwillig kämpfte und ausharrte [4]). Wenn man Martin von Tours den Märtyrern gleichstellte, so vor allem um seines asketischen Lebens willen [5]). Er selbst hatte diesen Ton angegeben: sein tägliches Gespräch, erzählt sein Biograph, war, dass man die Lust der Welt und ihre Last lasse, um dem Herrn Jesus frei und ungehindert folgen zu können: er urteilte, Paulin von Nola, der Millionär, der Mönch ward, habe allein unter den Zeitgenossen die Gebote Christi erfüllt: sein Beispiel seinen Schülern vorzuhalten, wurde er nicht müde. [6])

Konnte es anders sein, als dass die Männer, welche das ganze Leben von diesem Punkte aus beurteilten, unfähig wurden, die rechte sittliche Stellung im Leben zu finden? Martin von Tours forderte die Entlassung aus dem Heere am Tag vor der Schlacht [7]). Und wenn Sulpicius Severus klagte, dass das schlimmste Übel, an dem Gallien leide, die falsche Gerechtigkeit sei, so lag in diesem Satze ein erstaunlicher Mangel an sittlichem Urteil; denn Sulpicius sprach ihn anlässlich folgenden Vorfalls aus: einem Manne, der Frau und Kind verlassen hatte, um sich dem asketischen Leben zu widmen, kamen Gewissensbedenken über das Recht seines Schrittes: er gab ihnen nach und verliess das Kloster. Dass

1) Vgl. Vit. Mart. 1 S. 110 f.

2) V. Mart. 9 S. 119: Die Bischöfe erklären: indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem.

3) V. Mart. praef. S. 110.

4) Sulp. Sev. ep. 3, 13 S. 148: Martin betet: Gravis quidem est, Domine, corporea pugna militiae et jam satis est, quod hucusque certavi; sed si adhuc in eodem labore pro castris tuis stare me praecipis, non recuso, etc.

5) Id. ep. 2, 8 f. S. 143.

6) Id. Vit. Mart. 25 S. 135.

7) Ib. 4 S. 114. Charakteristisch ist besonders, dass Sulpicius Severus seinen Helden zwar gegen den Vorwurf der Feigheit verteidigt, ihm aber der Gedanke nicht kommt, dass in der Verweigerung des Kampfes selbst ein Unrecht lag.

er das that, das nannte Sulpicius den trügerischen Schein der falschen Gerechtigkeit[1]).

So dachte man in den Kreisen, in welchen der religiöse Gedanke eine Macht war. Man hatte ihm eine Richtung gegeben, welche die Einwirkung auf die Welt unendlich erschweren musste. Und man hatte auch nicht die Absicht, auf die Welt zu wirken: was die Asketen wollten, war, die eigene Seele zu retten, vielleicht noch einzelne andere dem Satan und den Dämonen gleichsam abzugewinnen.

Dabei hatten die Mönche das Gefühl, vereinsamt dazustehen; sie rächten sich für die mangelnde Teilnahme ihrer Zeitgenossen durch das herbste Urteil, das sie über sie fällten. Nicht ohne einen gewissen Hochmut zogen sie sich von der Berührung mit der Menge zurück. Die Einleitung des dritten Dialogs des Sulpicius Severus spricht hier klarer, als es der Verfasser wohl beabsichtigte: es steht eine Menge Laien vor der Thüre, sie wünschen die Erzählungen über Martin von Tours mit anhören zu dürfen, die ein keltischer Schüler desselben versprochen hatte; aber man lässt nur die Mönche und ein paar Kleriker ein: die übrigen habe mehr die Neugierde als die Religiosität hergeführt[2]).

Das Gefühl der Vereinsamung war nicht unbegründet. Vor allem war den gebildeten Heiden die Frömmigkeit der Mönche fremdartig und unverständlich. Wenn man Martin von Tours rühmt, weil er das Christentum unter der bäuerlichen Bevölkerung verbreitete, so muss man daneben doch die andere Thatsache stellen, dass den Übergang der Gebildeten zur christlichen Religion nichts so sehr hinderte als das Mönchtum, dessen eifrigster Pfleger er war. Man sieht es aus Namatian: „die lichtscheuen Männer, die sich mit einem griechischen Wort Mönche nennen“, waren ihm ein Rätsel, und sie stiessen ihn ab; er verstand nicht, wie man die Gaben des Glücks fliehen, freiwillig elend sein könne, um nicht elend sein zu müssen, wie es möglich sei zu wähnen, dass die Gottheit sich am Schmutze weide, und er empfand etwas wie Hass gegen Menschen, von denen er urteilte, dass sie Zauberkünste übten schlimmer als Circe; während diese nur die Leiber verwandelte, verwandelten sie die Seelen[3]).

---

1) Dial. I, 21 f. S. 174 f.

2) Dial. 3, 1 S. 199: Tum Aper, nequaquam, inquit, istos nobis admisceri convenit, quia ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt. Sulpicius missbilligt das, man lässt ihm zu Gefallen noch zwei Männer zu: ceteri sunt repulsi.

3) De redit. s. I, 439 ff.:

Nicht nur bei Heiden begegnet dieses völlige Nichtverstehen, dieses entschiedene Ablehnen des mönchischen Ideals, sondern auch bei Christen. Es ist eine Thatsache von grossem Gewicht, dass die Gemeinde zu Tours den ausgesprochensten Gegner des Asketentums, Brictius, zu Martins Nachfolger wählte[1]). Die Gebildeten dachten zum Teil kaum anders als Namatian: Ambrosius von Mailand zeichnet nicht ohne einen Zug von Humor das Entsetzen, das die vornehme Verwandtschaft befiel, als Paulinus von Nola Mönch ward[2]). Edler war die Betrübnis des Ausonius über diesen Schritt seines jüngeren Freundes, aber die milde Freundlichkeit der Worte beider Männer vermag den entschiedenen Gegensatz ihrer Anschauung nicht zu verhüllen[3]). Dass er sich zum asketischen

---

Processu pelagi iam se Capraria tollit;
  Squallet lucifugis insula plena viris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
  Quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur:
  Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri,
  Dum mala formides, nec bona posse pati?

v. 517 ff.:

Aversor scopulos, damni monumenta recentis:
  Conditus hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,
  Nec censu inferior coniugione minor,
Impulsus furiis homines terrasque reliquit
  Et turpem latebram credulus exul adit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci
  Seque premit laesis saevior ipse deis.
Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis?
  Tunc mutabantur corpora, nunc animi.

1) Vgl. über ihn Sulp. Sev. dial. 3, 15 S. 213 u. Greg. Tur. H. Fr. II, 1 S. 59.

2) Ambros. ep. I, 58: Haec ubi audierint proceres viri, quae loquentur? Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem, ferri hoc non posse. Et cum ipsi capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra, si forte Christianus vir attentior sacrosanctae religioni vestem mutaverit, indignum facinus appellant. Vgl. Paulin selbst poem. 10, v. 286 ff.:

stultus diversa sequentibus esse
Nil moror, aeterno mea dum sententia regi
Sit sapiens.

3) Paulin poem. 10 f. und Auson. ep. 23—25; die ersteren sind die Antwort auf die letzteren.

Leben entschlossen hatte, das galt Paulin als Entscheidung für Christus; er zweifelte nicht, dass er, um ihm ganz zu gehören, auf den Genuss seines Reichtums verzichten, brechen müsse mit der weltlichen Dichtung und Litteratur. Einst hatte sie ihn gefesselt; jetzt erschien sie ihm ungöttlich, ja widergöttlich: wer sich ihr weiht, kann das Gesetz Christi nicht erfüllen, das Licht des Herrn nicht schauen. Er entsagte ihr gerne; denn sein Glück fand er in der Überzeugung, mit Christo Gemeinschaft zu haben: was er der Seele ist, was er ihr gibt und was er von ihr fordert, pries er begeistert dem Freunde. Man kann seine Worte nicht lesen, ohne von der Kraft und Innigkeit der Religiosität, die sich hier äussert, berührt zu werden: aber Ausonius wurde nicht davon ergriffen. Er hatte kein Wort der Erwiderung auf das, was Paulinus über die Gemeinschaft mit Christus gesagt hatte; aber trauernd sprach er als Thatsache aus, was jener nicht anerkennen wollte, dass das alte Verhältnis zwischen beiden zerstört sei: Zerbrochen haben wir, Paulinus, das Joch — die Freundschaft, die sie von den Eltern her verband —, zerbrochen, nicht durch beider, sondern durch des einen Schuld, durch deine. Und wenn er die Hoffnung nicht aufgab, dass es nicht immer so bleiben werde, so geschah es, weil auch er an Gebetserhörung glaubte: aber er betete, dass Paulinus zu seinen herrenlosen Gütern zurückkehre [1]). So weit war er davon entfernt, dem Schritte Paulins irgend welche Berechtigung einzuräumen, er schien ihm irreligiös. Nichts zeigt deutlicher, wie tief der Gegensatz der Überzeugungen war. In diesem Falle litten unter ihm zwei edel denkende Männer; anderwärts sprach er sich schroff und roh aus: in den asketischen Kreisen las und hörte man mit wirklicher Erbauung die unmöglichsten Wundergeschichten: es waren ja Grossthaten Gottes, welche die Gegenwart erlebte. Die Weltleute nahmen sie mit ziemlich geringschätziger Skepsis auf; sie waren sehr geneigt, sie einfach für Lügen zu erklären [2]). Jenen war Martin von Tours ein Heiliger, der allen Märtyrern, ja wohl gar den Aposteln gleichstand [3]);

---

1) Ep. 25, v. 112 ff.

Certa est fiducia nobis,
Si genitor natusque dei pia verba voventum
Accipiat, nostro reddi te posse precatu,
Ne sparsam raptamque domum lacerataque centum
Per dominos veteris Paulini regna fleamus.

2) Sulp. Sev. Dial. 1, 26 S. 178; II, 13 S. 196: Minime mirum, si in operibus Martini infirmitas humana dubitavit, cum multos hodie videamus nec Evangeliis credidisse. III, 5 S. 203.

3) Id. Chron. II, 50 S. 103.

von diesen konnte man beinahe verächtliche Urteile über den heiligen Mann hören, und was schlimmer war, in den Augen mancher Gebildeten war zwischen ihm und dem, was man eine komische Figur nennt, kein grosser Unterschied[1]).

Bei diesem schroffen Gegensatz der Anschauungen kam ungemein viel auf die Stellung an, welche die Bischöfe einnahmen. Es scheint zweifellos, dass sie sich in Gallien zum grössten Teil zu den Gegnern des Mönchtums hielten[2]). Martin von Tours hatte das zu erfahren. Schon seine Wahl geschah unter Widerspruch der Bischöfe[3]); und der Zwiespalt blieb. Seine Wunder begegneten bei niemand so viel Unglauben als bei seinen Standesgenossen[4]); sein eigener Klerus arbeitete ihm entgegen[5]); er war in Gallien völlig isoliert, schliesslich kam es so weit, dass er Jahre lang keine Synode mehr besuchte, überhaupt von allen Zusammenkünften der Bischöfe sich ferne hielt[6]). Stellten sich die Bischöfe dem Vorkämpfer des Mönchtums so wenig freundlich gegenüber, so konnten sie unmöglich die Institution begünstigen, die er förderte. Die Beschlüsse der Synode von Nimes, an welcher teilzunehmen Martin ablehnte, zeigen denn auch das lebhafteste Misstrauen gegen die Orientalen, die als die geborenen Vertreter

---

1) Id. Dial. III, 15: Martinum a principio militiae actibus sorduisse, et nunc per inanes superstitiones et fantasmata visionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse. Vgl. ep. 1, 1; auch Greg. Tur. h. Fr. II, 1 S. 59. Hier verspottet Brictius die Art seines Auftretens.

2) Sulpicius Severus erkundigt sich Dial. 1, 2 bei Postumianus nach der Lage der Mönche im Orient: quia in his regionibus inter ista quae vivimus ipsa nobis vita fastidio est. Postumian antwortet mit einer Frage nach dem gallischen Klerus: An isti omnes, quos hic reliqueram sacerdotes, tales sint, quales eos antequam proficiscerer noveramus. Die Antwort ist: Non solum illos de quibus interrogas nihilo meliores quam noveras factos, sed unum illum nostri quondam amantem, in quo respirare ab istorum insectationibus solebamus, asperiorem nobis fuisse quam debuit.

3) Id. Vit. Mart. 9.

4) Dialog. I, 26: Postumian erklärt, überall in der Welt sei Martin bekannt und anerkannt. Quo miserior est regio ista nostrorum, quae tantum virum, cum in proximo habuerit, nosse non meruit. Nec tamen huic crimini miscebo populares: soli illum clerici, soli nesciunt sacerdotes, nec immerito nosse illum invidi noluerunt, quia si virtutes illius nossent, sua vitia cognovissent. Horreo dicere quae nuper audivi infelicem dixisse nescio quem, te in illo libro tuo plura mentitum.

5) Ib. 2, 1; 3, 15.

6) Ib. 3, 13 S. 211.

der mönchischen Frömmigkeit im Occident angesehen wurden, wie gegen die einheimischen Asketen[1]).

Den Grund für die ausgesprochene Abneigung des Episkopats gegen das Asketentum sahen die Mönche in der verkehrten sittlichen Richtung des Klerus, in seinem Stolz und seiner Prachtliebe[2]). Man ist gewohnt, sich dies Urteil anzueignen, und von dem Gegensatze Martins zu dem „verweltlichten" Klerus Galliens zu sprechen. Und sicher fehlte es nicht an unwürdigen Gliedern unter der höheren wie unter der niederen Geistlichkeit[3]). Gleichwohl ist es nicht zulässig, das Urteil der einen Partei einfach als richtig anzuerkennen. Der Gegensatz war mindestens ebenso sehr durch die Grundsätze und die Lebensanschauung der Mönche als durch die Verweltlichung der Bischöfe bedingt. Die Asketen erkannten nur in denen, welche religiös in ihrem Sinne lebten, Knechte Gottes; sie stellten das Christliche in ausschliessenden Gegensatz zu der Welt und ihrer Kultur, zu den Voraussetzungen des staatlichen und sozialen Lebens. Dagegen war der Espiskopat bereits zu einer sehr weltlichen Macht geworden und wurde es täglich mehr. Das beruhte im letzten Grund darauf, dass die christliche Kirche im sozialen Körper der Zeit eine sehr bedeutende, vielleicht die bedeutendste Genossenschaft bildete; es war die Frucht einer Entwickelung, die zu ändern oder aufzuhalten nicht in der Macht des einzelnen stand. Infolgedessen war es unmöglich, dass die Bischöfe ein Leben der Weltflucht und Welt-

---

1) Vgl. can. 1 u. 5. (Hefele, CG. II, S. 62 f.). Wenn Hefele die vielen, welche de ultimis orientis partibus venientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, für Manichäer erklärt, so gibt der Kanon selbst dazu kein Recht; zur Ckarakteristik dieser Orientalen bietet er den einzigen Zug, dass sie speciem simulatae religionis sibi imprimunt; demnach waren die Leute Asketen, aber keine manichäischen, sonst hätte nicht ihr Ausschluss vom Altardienst, sondern aus der Kirche verfügt werden müssen. Can. 5 ist gegen diejenigen gerichtet, welche sub specie peregrinationis de ecclesiarum collatione luxuriant. Das waren wohl zumeist Eingeborene, die nach Rom und anderen Orten wallfahrteten.

2) Sulp. Sev. Dial. 1, 21 S. 173: Si quis clericus fuerit effectus, dilatat continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occursibus, ipse etiam ubique discurrit: et qui antea pedibus aut asello ire consueverat, spumantibus equis superbus invehitur: parva prius ac vili cellula contentus habitare erigit celsa laquearia, construit multa conclavia, sculpit ostia, pingit armaria, vestem respuit grossiorem, indumentum molle desiderat, adque haec caris viduis ac familiaribus mandat tributa virginibus, illa ut byrrum rigentem, haec ut fluentem texat lacernam. Vgl. 2, 12.

3) Vgl. die von Arnold, Cäsarius S. 115 zusammengestellten Belege.

entsagung führten, wie die Mönche es forderten; sie konnten sich dem Organismus gegenüber, dessen Glieder sie waren, nicht lediglich negativ verhalten: die Beziehungen zu den Trägern der staatlichen Gewalt, die sich nicht vermeiden liessen [1]), die Anforderungen der Gemeinden, denen sie sich nicht entziehen durften, hätten es nicht zugelassen: denn dass die Ansprüche, welche die letzteren erhoben, durch einen mönchischen Bischof nicht befriedigt wurden, zeigt die vorhin erwähnte Wahl des Brictius in Tours: man wollte nicht wieder einen Heiligen, man nahm lieber einen Weltmann [2]).

Man muss diese Zustände im Sinne haben, um das Verhalten des gallischen Episkopats und besonders der Bischöfe von Trier im Priscillianischen Streit zu verstehen. Die Lehre Priscillians war überall durchtränkt von asketischen Vorstellungen. Er forderte vollständige Lösung von dieser Welt: in der Taufe legt der Christ „das schmutzige Dunkel weltlicher Handlungen“ ab; nur derjenige, der Eltern und Kinder, Vermögen und Würde, ja auch die eigene Seele verachtet und so Gott mehr liebt als die Welt, erfüllt genau genommen seine Pflicht. Er gehört zu den Gerechten, die durch die selige, freiwillige Armut die Wurzel alles Übels in sich ertöten. Denjenigen dagegen, die diese Stufe nicht erreichen können, und die in der Mitte oder unten stehen bleiben, wird lediglich die Hoffnung auf Vergebung nicht abgeschnitten [3]). Eigentümlich war, dass Priscillian die völlige Hingabe an Gott dann doch nur in dem klerikalen Dienst verwirklicht sah: er selbst liess sich zum Bischof wählen, andere seiner Gesinnungsgenossen strebten darnach, gewählt zu werden [4]). Es ist leicht möglich, dass gerade hiedurch der Gegensatz des spanischen Episkopats hervorgerufen wurde. Dagegen musste Martin von Tours geneigt sein, Priscillian billiger zu beurteilen: mochte seine Lehre Bedenken erregen, sein Leben zeugte für ihn.

---

1) Ich erinnere, dass die politische Fügsamkeit des Episkopats den Mönchen nicht ohne Grund Anstoss gab. Sulp. Sev. Vit. Mart. 20.

2) Eine Parallele bietet die Verjagung des Heros, eines Schülers Martins aus seinem Bistum zu Arles, Prosp. Chron. z. J. 412 S. 466; auch die Bischöfe hielten nur zum Teil an ihm fest.

3) Ich habe hier weder die Lehre noch das Schicksal Priscillians darzustellen, und verweise darüber auf Loofs, Theol. Lit. Zeitung 1890 S. 7 ff. Mit Parets (Priscill., ein Ref. des 4. Jahrh.'s, Würzburg 1891) Auffassung bin ich nicht einverstanden. Die im Text benützten Stellen stehen Tract. II, S. 34—36, can. 37 S. 125; vgl. Tract. VII, S. 82 ff. IX, S. 90 f.

4) Tract. II, S. 35: Legentes quod qui quemquam amplius quam Deum diligeret discipulus eius esse non potest, alii nostrum iam in ecclesiis electi deo, alii vita elaborantes, ut eligeremur, catholicae pacis sequebamur quietem.

Aber Martin stand auch hier allein. Das gallische Volk bewies die heftigste Feindseligkeit gegen die Priscillianisten [1]) und die gallischen Bischöfe gingen Hand in Hand mit Ithacius [2]), dem ausgesprochenen Gegner jeder asketischen Richtung, der in den Sturz des Priscillianismus auch das Mönchtum zu verflechten suchte [3]). Britannius von Trier erscheint völlig mit ihm einverstanden. Als er während des Streites starb, wurde zu seinem Nachfolger ein Mann gewählt, der auch die Achtung der Mönchspartei besass, Bischof Felix: einen heiligen Mann nannte ihn Sulpicius Severus, wert in einer besseren Zeit Bischof zu sein [4]). Es ist ein Beweis, wie sehr die einzelnen unter der Herrschaft des Parteiurteils standen, dass auch er das an Priscillian begangene Unrecht nicht erkannte: er beharrte auf dem Standpunkt seines Vorgängers. Die Folge war der Abbruch der Kirchengemeinschaft zwischen ihm und Ambrosius von Mailand, was zu einem länger dauernden Schisma zwischen Trier und den oberitalienischen Kirchen führte [5]). Noch die Turiner Synode von 401 versagte allen gallischen Bischöfen die Kirchengemeinschaft, die nicht mit Felix brachen [6]).

Es ist unverkennbar, dass die kirchlichen Verhältnisse Galliens sich während des vierten Jahrhunderts wenig günstig entwickelten. Das Christentum war nun eine vom Staat anerkannte, und wurde bald die von ihm begünstigte Religion: aber nicht so schnell, als man hätte erwarten können, eroberte es die Welt. Ein grosser Teil der Bevölkerung hielt sich nach wie vor von ihm ferne, oder liess sich den christlichen Namen gefallen, ohne vom christ-

---

1) Prosp. Chron. z. J. 385 S. 462: Burdigalae quaedam Priscilliani discipula, nomine Urbica, ob impietatis pertinaciam per seditionem vulgi lapidibus extincta est.

2) Sulp. Sev. chron. II, 49 ff.

3) Ib. II, 50: Hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, puibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis, tamquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret. Man vgl. das den Priscillianisten sympathische Urteil des Pacatus (Paneg. Theod. Aug. d. 29): Obiciebatur enim atque etiam probabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas.

4) Sulp. Sev. dial. III, 13. Eine Lebensbeschreibung des Felix in den A. S. Boll. Mart. III, 622. Sie ist jung, da sie die Normannenverwüstung von 882 voraussetzt; vgl. Garenfeld S. 70 ff. Neben der Lokallegende schöpft sie aus Sulpicius Severus. C. 4 ff. berichtet sie ausführlich über die zu Ehren der Trierischen Thebäer von Felix erbaute Marienkirche.

5) Vgl. Ambros. ep. I, 24 u. 26. der verschiedene politische Standpunkt wirkte selbstverständlich mit.

6) Can. 6.

lichen Glauben ergriffen, ja nur berührt zu sein. Die Kirche musste unter der Art leiden, wie sich die Christianisierung der römischen Welt vollzog. Wo sollte die sittliche Frucht herkommen, wenn die meisten ihrer Glieder mehr durch kaiserliche Edikte als durch die Predigt des Evangeliums zur Annahme des christlichen Glaubens bewogen wurden? Das schlimmste war, dass jene Einheit der Überzeugung, die einst Hilarius gerühmt hatte, verloren ging. Diejenigen, welche im christlichen Glauben ihr höchstes und edelstes Besitztum erkannten, welche sich ernstlich bemühten, das ganze Leben ihm gemäss zu gestalten, waren auf dem Wege, eine kleine engherzige Sekte zu werden, ohne Sinn für den Weltberuf der Kirche. Gerade dadurch wurden die Gebildeten ihnen und ihrem Glauben abgeneigt: er erschien ihnen wie eine Versündigung an der Kultur. Die Anschauungen gingen so weit auseinander, dass auch Freunde sich gegenseitig nicht mehr verstanden, dass die verschiedenen religiösen Richtungen innerhalb des Christentums sich nicht mehr achteten. Der Klerus war nicht im stande, das Auseinanderstrebende zu vereinigen: er sah mit einem gewissen Stolz auf die Armseligkeit der Mönche herab und suchte die asketische Strömung zurückzudämmen. Dadurch gewann er nicht einmal in den Augen der gebildeten Weltmenschen; denn diese bemerkten die religiöse Kraft bei den Asketen wohl[1]), für welche die Bischöfe kein Auge hatten. Die asketischen Kreise aber wurden zurückgestossen, verbittert: die Mönche waren geneigt, in den Klerikern Nachfolger der Pharisäer und Schriftgelehrten zu erblicken.

Sulpicius Severus mag starke Farben gewählt haben, aber das trostlose Urteil, mit dem er seine Chronik schliesst, ist schwerlich ganz unzutreffend: unter den Unseren war unaufhörlicher Streit entbrannt, der nun schon fünfzehn Jahre lang in hässlicher Zwietracht dauert und auf keine Weise beigelegt werden kann; es ist am Tage, dass der Zwiespalt der Bischöfe alles in Verwirrung und Unordnung gebracht hat; durch Hass oder Gunst, Furcht, Veränderlichkeit, Neid, Parteiung, Willkür, Habsucht, Stolz, Träumerei und Trägheit ist alles verschlechtert, die Majorität kämpft gegen eine geringe Minderheit Wohlgesinnter mit heillosen Ratschlägen und Bestrebungen, die nicht zu brechen sind: dabei aber wird das Volk Gottes, werden alle Guten verlacht und verhöhnt.

Das fünfte Jahrhundert brachte keine Besserung. Die äussere Lage Galliens verschlimmerte sich; war die Provinz bisher ge-

1) Vgl. das Urteil des Pacatus, S. 62 Anm. 3.

fährdet, so wurde sie nun bedrängt, verwüstet, ihrer Grenzlande beraubt[1]). Der Rhein konnte nicht mehr behauptet werden; bereits im Anfang des fünften Jahrhunderts erschien Trier so ernstlich bedroht, dass die Stadt sich nicht mehr zum Sitze der römischen Regierung eignete: seit dieser Zeit residierte der Statthalter in Arles. Die römische Herrschaft im nördlichen Gallien befand sich bald in völliger Auflösung.

Dass die Kirche während dieser stürmischen Jahrzehnte in ihrem äusseren Bestand Schaden litt, liegt in der Natur der Sache. Das Vordringen der Germanen ging wenigstens anfangs Hand in Hand mit dem Zurückdrängen der römischen, d. h. christlichen Bevölkerung: die Folge war, dass eine Menge Kirchen vernichtet wurde. Auch tiefer im Lande wurden während der unaufhörlichen Kämpfe eine grosse Anzahl derselben zerstört. Von Metz z. B. ist überliefert, dass bei der Verwüstung der Stadt durch die Hunnen allein das Oratorium des h. Stephan erhalten blieb[2]). Dagegen Neubauten hörten beinahe ganz auf. Sidonius Apollinaris erwähnt einmal die Einweihung eines eben vollendeten Baptisteriums: es sei etwas Grosses, urteilt er, dass Bischof Elaphius von Rodez in einer Zeit eine neue Kirche gebaut habe, in der andere kaum die alten auszubessern wagten[3]). In der That lassen sich nur wenige kirchliche Neubauten aus den Briefen des Sidonius belegen: eine Kirche in Lyon, der Neubau der Martinskirche in Tours; auch Gregor von Tours erwähnt nur einige[4]). Und wenn man baute, so baute man schlecht: die von der Gemahlin und Schwester des Sidonius erbaute Basilika des h. Antolian in Clermont war nach kaum hundert Jahren schon baufällig[5]).

---

1) Vgl. z. B. Orientii common. II, 181 ff. S. 234.

Per vicos, villas, per rura et compita et omnes
Per pagos, totis inde vel inde viis
Mors, dolor, excidium, [strages], incendia, luctus,
Uno fumavit Gallia tota rogo.

Ähnlich Paulini epigr. v. 10 ff. S. 503.

2) Greg. Tur. H. Fr. II, 6. An die Thatsache knüpfte sich sofort eine Legende, die Gregor mitteilt.

3) Ep. IV, 15 S. 67.

4) Ib. II, 10; IV, 18; vgl. indes VI, 12 an Patiens von Lyon: Omitto per te plurimis locis basilicarum fundamenta consurgere, ornamenta duplicari; doch möchte ich auf diese Schmeichelei nicht zu viel Gewicht legen. Eine Anzahl in dieser Zeit erbaute Kirchen erwähnt Greg. Tur. H. Fr. II, 14—17; vgl. X, 31 ff.; de virtut. Jul. 2.

5) Greg. Tur. in glor. mart. 64 S. 531.

Man könnte vermuten, dass durch das Unglück, das Gallien und seine Bewohner traf, die religiöse Empfänglichkeit vertieft, besonders die asketische Richtung verstärkt wurde. Es trat das Gegenteil ein. Mit der staatlichen Ordnung lösten sich auch die letzten Bande der Frömmigkeit und Sittlichkeit; begreiflich, dass die Kluft, welche die Asketen von der Menge der Christen trennte, sich nicht schloss, sie wurde immer tiefer.

Den allseitigsten Blick auf die Zustände gewährt Salvian, für uns wegen seines Zusammenhangs mit den Rheinlanden von doppeltem Interesse. Denn er wohnte zwar in Marseille, aber von Geburt gehörte er dem nordöstlichen Gallien an. Und er bewahrte für seine Heimat lebhafte Teilnahme. Trier galt ihm als die ausgezeichnetste, die reichste Stadt Galliens: so bezeichnete er sie wohl, ohne dass er für nötig hielt, ihren Namen zu nennen: vielleicht war sie seine Vaterstadt. Nicht viel anders sprach er von Köln; die Hauptstadt des untern Germaniens schien ihm beinahe so grossartig wie Trier; er hatte Verwandte in ihr, die von dem unglücklichen Schicksal der Stadt mit betroffen wurden[1]).

Salvians Urteil über seine Zeit lesen wir in seinem Buch über die göttliche Weltregierung, oder wie der Titel ursprünglich schärfer lautete, über das gegenwärtige Gericht. Es ist eine Schrift von energischer Beredsamkeit und kräftiger Überzeugung, zwar einseitig im Urteil, aber um so nachdrücklicher in der steten Wiederholung, in der unermüdlichen Variation desselben Gedankens: die Wurzel des öffentlichen Unglücks liegt im sittlichen Verfall des Volks.

Schon der Anlass des Buchs ist ein Beweis, dass die Frucht des allgemeinen Unglücks nicht Frömmigkeit gewesen ist. Salvian schrieb zur Verteidigung des Glaubens wider den Unglauben. Er sah, dass skeptische Zweifel an der göttlichen Weltregierung die Gemüter erfüllten; dass der traurige Wahn, Gott kümmere sich nicht um die irdischen Dinge[2]), unzählige Christen beherrschte und entnervte. Er glaubte zu bemerken, dass der Gedanke an das göttliche Wirken in der Weltanschauung seiner Zeitgenossen vollständig fehle[3]): alles mögliche liebten und verehrten sie, nur Gott gelte im

---

1) Über Salvian s. Ebert, Litt. des MA. I, 2. Aufl. S. 459 u. meinen Artikel in d. P. R.-E. XIII, S. 317. Er ist um 400 geboren, um 480 lebte er noch in hohem Alter, s. Gennad. de vir. ill. 67.

2) De gubern. Dei I, 1.

3) De gub. Dei VII, 35: Si quando nobis prosperi aliquid praeter spem nostram et meritum deus tribuit, alius hoc adscribit fortunae, alius eventui, alius ordinationi ducum, alius consilio, alius magisterio, alius patrocinio, nullus deo.

Vergleich mit allem nichts[1]). Der Schmerz und die Entrüstung darüber drängten ihn zum Schreiben. Und man kann nicht bezweifeln, dass sein Urteil richtig war; denn er war nicht der einzige Mann, der den um sich fressenden Unglauben bemerkte: kurz vor ihm war ein unbekannter gallischer Dichter als Verteidiger der göttlichen Vorsehung gegen seine Zeitgenossen aufgetreten[2]). Auch in dem Bilde, das Orientius von den Höllenqualen entwirft, gedenkt er ausdrücklich der Gottesleugner[3]).

Diese Steigerung des Unglaubens ging parallel mit der Zunahme der Zahl der Christen. Aber dass das Volk sich zu den kirchlichen Handlungen drängte, machte Salvian in seinem Urteil nicht irre: er sah in der Teilnahme am Gottesdienst vielfach nur äusseres Werk, ohne Wahrheit und ohne Gehalt[4]). Und verglich er den Besuch des Theaters mit dem der Kirche, so schien ihm die letztere leer; denn ungezählte Tausende von Christen füllten die weiten Sitzreihen der Schauspielhäuser[5]). Das Christentum hatte die alte Leidenschaft des Volks für diese Art von Lustbarkeiten nicht auszurotten vermocht: sie erreichte jetzt erst ihren Höhepunkt. Wie sie das Volk berückte, zeigt nichts so deutlich, als dass nach der dritten Eroberung Triers die Bewohner um Einrichtung neuer circensischer Spiele petitionierten; sie meinten, das würde am meisten zur Hebung der Stadt beitragen[6]). Der Gehalt der öffentlichen Spiele aber war kein anderer als vordem: nach wie vor war das Theater die Domäne der Unsittlichkeit. Salvian urteilt: Was dort geschieht, kann man nicht nennen, ja man kann sich nicht daran erinnern, ohne dass man sich selbst besudelt[7]).

So war es in allen Stücken: das Christentum erwies sich als machtlos, die allgemeine Sittlichkeit zu heben: so viel die Kirche an Bekennern zugenommen habe, klagte Salvian, so viel auch an Lastern; in demselben Masse, als ihr Besitz gewachsen sei, habe

1) Ib. VI, 36.

2) Das fälschlich dem Prosper zugeschriebene Gedicht de providentia divina (Migne 51) ist durch Zweifel an der göttlichen Weltregierung hervorgerufen. Es stammt von einem Gallier um d. J. 417; vgl. v. 33 f. Ebert, a. a. O. S. 317.

3) Commonit. II, v. 313 S. 239.

4) De gub. Dei III, 47 ff.

5) Ib. VI, 20; 37. Wie die Teilnahme am Abendmahl abnahm, zeigt der 18. Kanon von Agde, der diejenigen für exkommuniziert erklärte, die nicht wenigstens an Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizierten.

6) Ib. VI, 85.

7) Ib. VI, 14 ff.

die Zucht in ihr abgenommen[1]). Wie viele Glieder der Kirche finde man, die nicht Trunkenbolde, Schwelger, Ehebrecher, Hurer, Räuber, Schlemmer, Diebe oder Mörder seien. Ich frage, so ruft er aus, das Gewissen aller Christen: Wer ist davon nicht etwas oder alles? Man findet leichter einen, der alles das ist, als einen, der nichts davon ist; denn beinahe das ganze Volk ist sittlich so herabgekommen, dass es in der Christenheit gewissermassen eine Art Heiligkeit ist, weniger lasterhaft zu sein[2]).

Nicht den geringsten sittlichen Ertrag der erduldeten Leiden meinte Salvian wahrnehmen zu können. Auf das bestimmteste bestritt er, dass die Christen aus dem allgemeinen Unglück gelernt hätten: keine Sünde sei verschwunden, ja schlechter seien die Menschen geworden, als sie vorher waren[3]). Das ist die Überzeugung, die er in immer neuen Wendungen vortrug: alles was war, ist dahin oder verändert, die Sünden allein sind gewachsen; von dem früheren Frieden, dem früheren Glück ist nichts geblieben als die Lasterhaftigkeit, durch welche das Glück verscheucht wurde[4]). Das schärfste Wort war ihm nicht zu scharf, um die Christengemeinden zu charakterisieren, sie seien ein Auswurf von Lastern[5]).

Das Überzeugende der Schilderungen Salvians beruht darauf, dass er überall ins Einzelne geht. Es mag erlaubt sein, ihm hierin zu folgen. Er spricht von Städten, die er namentlich nennt; er erzählt, was er selbst in Trier gesehen habe: der rasende Leichtsinn, die wahnwitzige Genusssucht der Bevölkerung sei durch alles, was über die Stadt kam, nicht zur Besinnung gebracht worden; während die Zerstörung drohte, seien die Vornehmen bei Gastmählern gelegen ohne Gedanken an ihre Ehre, ihr Alter, ihren Stand, ihren Namen, vollgefressen, berauscht, brüllend, wie wahnsinnig[6]). Nicht anders in Köln: die Stadt wurde erobert während eines Gelages der Grossen[7]). Er charakterisiert sodann die ein-

1) Id. Ad eccl. I, 1, 3 S. 225.

2) Id. de gub. Dei III, 44 ff.

3) Ib. VI, 66 ff. 72 ff.; hier der Satz: Omnes ferme praecelsiores viros calamitatibus suis factos fuisse peiores, mit bestimmter Beziehung auf Trier.

4) Ib. VI, 98.

5) Ib. III, 44: Ipsa ecclesia quae in omnibus esse debet placatrix Dei quid est aliud quam exacerbatrix Dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum.

6) Ib. VI, 72 ff.

7) Ib. VI, 77: Ut principes urbis ipsius ne tunc quidem de conviviis surgerent, cum iam urbem hostis intraret.

zelnen Stände, ihre Grundsätze und ihr Verhalten. Die Versunkenheit der Sklaven ist eine Thatsache, die er nicht beweist, sondern als anerkannt betrachtet. Aber er fragt nach der Ursache, und er findet die Schuld in dem Verhalten der Herren, die ihre Pflichten gegen die Sklaven völlig ausser Augen liessen: diese seien diebisch, aber weil man sie hungern lasse; sie lögen, aber aus Furcht vor der Tortur; zu fliehen würden sie genötigt durch die Quälereien und Misshandlungen, vor denen es keinen Schutz gebe; sie haschten gierig nach jedem Schein von Genuss und Vergnügen, weil sie nichts ihr eigen nennen könnten als den Hunger[1]. Es ist eine Unsumme sozialen Elends, in das solche Worte einen Blick gewähren; aber es konnte diese Höhe nur erreichen, da das öffentliche Gewissen abgestumpft war, wenn es sich um Recht oder Unrecht einem Sklaven gegenüber handelte. Als Salvian schrieb, bekannten sich die meisten Sklavenbesitzer zum Christentum: aber auf ihr Verhalten war das ohne Einfluss: das Los der Sklaven wurde trotz der fortschreitenden Christianisierung der römischen Welt nicht besser, sondern schlechter, die Zahl der Sklaven wurde nicht kleiner, sondern grösser.

Ähnlich verhält es sich mit der Lage der Masse des Volks. Wenn Salvian nach den Ursachen des gewaltigen Rückgangs in den Besitzverhältnissen Galliens forscht, so lässt er das politische Sinken des römischen Reichs ausser Betracht. Es ist der Mangel seiner Auffassung, dass er diesen Faktor nicht in Ansatz bringt[2]. Er hat nur ein Auge für den zweiten, den ethischen. Und überzeugend hat er nachgewiesen, dass die rücksichtslose Ausbeutung der Schwächeren durch die Stärkeren ein Hebel des steigenden Elends war. Der Egoismus hatte jede Scheu abgeworfen; das Bewusstsein, dass die Ausnützung der eigenen günstigen Situation zur Schädigung des Nächsten sittlich verwerflich sei, war verschwunden, und bei der Schwäche des Staats gab es keine Macht, welche hemmend und regelnd eingreifen konnte.

Im einzelnen nennt Salvian unter den Ursachen der wachsenden Verarmung[3] vor allem die ungerechte Verteilung der öffentlichen

---

1) Ib. IV, 13 ff.; 29. VII, 3. Vgl. den Sklavenaufstand in Bazas „armata in caedem specialem nobilitatis“ c. 415, Paulin. Pell. Euchar. v. 332 ff. S. 304.

2) Man vergleiche z. B. das Schicksal Paulins von Pella, Euchar. v. 291 ff. S. 302 ff.

3) De gub. Dei VI, 52: Recesserunt a nobis copiae veteres, recesserunt priorum temporum facultates.

Lasten [1]): sie entsprach nicht der Steuerkraft; denn die Abgaben mussten vornehmlich von der Menge der kleinen Leute getragen werden. In diesem Zusammenhange spricht er Gedanken aus, die man erstaunt, bei einem Schriftsteller des fünften Jahrhunderts zu lesen; er erhebt sich zu Desiderien, die erst im modernen Staat ihre Verwirklichung gefunden haben: das Ausgabebewilligungsrecht der Steuerzahler, die Verpflichtung der Verwaltung zur Rechnungsablage; er erblickt schon darin eine Ungerechtigkeit, dass diejenigen, welche die Ausgaben aufzubringen hatten, bei dem Beschluss über dieselben nicht gehört wurden [2]), dass keine Kontrole über die Anlage der Steuern und ihre Verwendung bestand [3]). Einen zweiten Grund des Verderbens sah er in der Korruption der Beamten: man kaufte die Ämter, und um den Kaufpreis zu beschaffen, wurde die Bevölkerung geplündert [4]); besonders die Finanzbeamten betrachteten ihre Stellen nur als Gelegenheit zum Raub [5]). Gerade bei dem Abgabenwesen tritt es zu Tage, dass die Besitzenden die Macht, die ihnen ihre Stellung und ihr Kapital verliehen, unbedenklich zur Unterdrückung ihrer Mitbürger anwandten: sie wussten die Absicht der dann und wann gewährten Steuererleichterungen zu vereiteln; den Vorteil von denselben hatten nur die Reichen, während die Lasten der Ärmeren blieben oder zunahmen; sie wurden für die meisten geradezu unerträglich [6]). Wurden dadurch bisher freie Bürger genötigt, sich in den Schutz der Mächtigen zu stellen, so mussten sie das mit ihrer gesamten Habe erkaufen; ihren Kindern blieb nichts [7]), das Ende war, dass die

---

1) Ib. V, 28: . . quod omnium onus non omnes sustinent, immo quod pauperculos homines tributa divitum premumt et infirmiores ferunt sarcinas fortiorum.

2) Ib. V, 30: Decernunt potentes quod solvant pauperes; decernit gratia divitum quod perdat turba miserorum; ipsi enim in nullo sentiunt, quod decernunt.

3) Ib. V, 32: Miserrimi pauperes sic totum hoc, quod diximus, solvunt, quod qua re vel qua ratione solvant penitus ignorant. Cui enim licet discutere cur solvat, aut cui permittitur explorare quid debeat?

4) Ib. IV, 21: Quid est aliud dignitas sublimium quam proscriptio civitatum? aut quid aliud quorundam quos taceo praefectura quam praeda? vgl. § 20; 74 f.; V, 17 ff. Vgl. über die Richter Sickel Westd. Zeitschr. 1896 S. 114 f.

5) Ib. V, 25.

6) Ib. IV, 30 f. V. 35. V. 28: Nec alia causa est, quod sustinere non possunt, nisi quia maior est miserorum sarcina quam facultas.

7) Ib. V, 38 ff.

Familie in die Sklaverei herabsank[1]. Nicht unerwähnt lässt Salvian schliesslich die Schädigung des Volks durch die Händler, meist orientalischer, semitischer Abkunft, welche die Städte Galliens erfüllten, und deren Geschäftigkeit nur von ihrer Unzuverlässigkeit übertroffen wurde[2].

Über alle Stände fällt Salvian das herbste Urteil: das Leben der Kaufleute sei Betrug und Meineid, sie glaubten jedes Wort verloren, das nicht einen klingenden Gewinn bringe; die Kurialen charakterisiere die Ungerechtigkeit, die Offizialen die Verleumdung, die Soldaten der Raub[3]; schon deshalb sei der Adel verderbt, weil Adel und Reichtum identisch sei. Kein Glied der Nobilität sei frei von Mord und Unzucht; besonders den letzten Punkt hebt Salvian stark hervor; die Wurzel des Übels sieht er in der Sklaverei; einer Sklavin gegenüber fühlte man sich durch keine Schranke gebunden[4].

Einen allgemeinen Bankerott der Frömmigkeit wie der Sittlichkeit behauptete demnach Salvian; doch einen lichten Punkt kannte er mitten im Verfall: den Kreis der Asketen oder, wie er sie nennt, der Religiosen und der wenigen Weltlichen, die ihnen gleich oder mindestens ähnlich seien durch die Güte und Gerechtigkeit ihres Wandels[5]. Trotz der weit verbreiteten Abneigung gegen die Asketen hatte das Mönchtum Fortschritte gemacht. Das Wirken Martins von Tours war nicht vergeblich und es fehlte ihm nicht an Nachfolgern, die in seinem Geiste weiter arbeiteten: bereits gab es auch eine Anzahl fester klösterlicher Stiftungen. Martin selbst legte den Grund zu zwei Klöstern, Ligugé bei Poitiers und Marmoutier bei Tours; er vereinigte in dem letzteren ungefähr achtzig Mönche[6]. Als der grosse Mönchsvater starb, strömten zu seiner Beerdigung die Asketen von nah und fern zusammen. Sulpicius Severus schätzt ihre Zahl auf etwa zweitausend[7]. Das fünfte

---

1) Ib. V, 45: Quos esse constat ingenuos vertuntur in servos. Man sieht, wie wenig von einem Zurückgehen der Sklaverei durch den Einfluss des Christentums die Rede sein kann.

2) Ib. IV, 69 spricht Salvian von negotiatorum et Syrorum omnium turbae, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt.

3) Ib. III, 50 f.; IV, 69. V, 18.

4) Ib. III, 52 ff. IV, 17 ff. 22 ff. 69 f. V, 17 ff. VII, 15 ff. Man vgl. die Selbstbekenntnisse Paulins von Nola, z. B. carm. 1, 81 ff. bei (Mai) Nicet. et Paul. script., Romae, 1827, u. Paulins v. Pella Euchar. v. 154 ff. S. 297 f.

5) De gub. Dei IV, 62. Vgl. Orient. Common. II v. 325 ff. S. 240.

6) Sulp. Sev. V. Mart. 7 u. 10; Greg. Tur. de virt. Mart. IV, 30 S. 657.

7) Sulp. Sev. Ep. 3, 18. Martin starb um 400.

Jahrhundert sah zahlreiche neue Gründungen[1]; zu den Jüngern Martins gesellten sich Männer aus dem südlichen Gallien, auch Einwirkungen aus dem Osten und Westen der römischen Welt sind zu bemerken. Von einem Schüler Martins, Namens Maximus, ist das Kloster Chinon in Touraine gestiftet[2]. In derselben Zeit entstand in Poitou S. Jouin[3] und S. Maixent[4]. Eine tiefgreifende Thätigkeit entfaltete im mittleren Gallien der Abt Ursus: er stammte aus dem Süden, aus Cahors, und wirkte zuerst in der Diözese Bourges, dann im Bistume Tours, hier werden zwei, dort drei Klöster als von ihm gegründet bezeichnet[5]; offenbar war die Empfänglichkeit des Volks für die mönchischen Anschauungen in der Umgebung von Tours grösser als sonstwo, eine Nachwirkung der Thätigkeit Martins. Mit Ursus zu vergleichen sind die Brüder Romanus und Lupicinus, welche sich in die Einöden des Jura zurückzogen und dort Schüler sammelten[6]; der Mittelpunkt ihrer

---

1) Ein kritisch gesichtetes Klosterverzeichnis Galliens ist mir nicht bekannt. Das jüngste Verzeichnis der Klöster bis zum Jahre 800 (Dict. of chr. antiq. II, 1243 ff.) ist eine völlig unbrauchbare Arbeit, wenn es überhaupt den Namen Arbeit verdient. Ich nenne nur solche Klöster, welche nachweislich vor d. J. 500 bestanden und lasse den Süden und den Westen (Victricius von Rouen) ausser Betracht.

2) Mon. Cainonense, Gregor. Tur. in glor. conf. 22 S. 761 f., vor 463 gestiftet. Der Stifter des Klosters, Maximus, hielt sich eine Zeit lang in dem Kloster auf der Insula Barbara in der Saône auf. In Chinon hat Brictius, der Nachfolger Martins, eine Kirche gebaut. H. Fr. X, 31.

3) Mon. Enixionense (Enessio), hier wurde Paternus von Avranches erzogen, Ven. Fort. V. Pater. Abr. 3.

4) Eine Lebensbeschreibung des Maxentius in den A. S. Mab. I, S. 560 ff.; es ist nicht dieselbe, welche Gregor von Tours kannte (vgl. H. Fr. II, 37); das Ereignis, welches der letztere erzählt, ist in der vita weiter ausgeschmückt. Maxentius stammte aus Agde; er starb nach Mabillon um 515. Gregor erwähnt das Kloster zu 507. Maxentius lebte damals als Reclusus.

5) Über Ursus Greg. Tur., V. ptr. 18; er stiftete in der Diöcese Tours das mon. Senaparia (Sennevières) und das mon. in Loccis (Loches, eine Kirche wurde hier durch Bischof Eustochius von Tours erbaut, H. Fr. X, 31); in der Diöcese Bourges die Klöster Tausiriacus (Toiselay), Onia (Heugne), Pontiniacus (?). Ursus war ein Zeitgenosse des gotischen Königs Alarich.

6) Greg. Tur. Vitae patr. 1, S. 663 ff.; Vitae patr. Jurens. Rom., Lup., Eug. in den M.G. Scr. rer. Merov. III, S. 125 ff. Über die letzteren Biographien s. Krusch in der Einleitung u. in den Mélanges J. Havet, 1895, S. 39 ff. Er zeigt, dass sie erst ein Werk des 9. Jahrhunderts, also als Quelle unbrauchbar seien. Die Zeit der Stiftung ergiebt sich daraus an-

Klosterstiftungen war das monasterium Condatiscone[1]); von da ging die Gründung der benachbarten Klöster S. Lupicin und Romainmotier aus[2]). Im Norden waren die nächsten Klöster Moutiers S. Jean und S. Seine in der Diözese Langres, jenes die Stiftung eines Asketen Namens Johannes, der in hohem Alter um d. J. 544 starb[3]), dieses von dem etwas jüngeren Abt Sequanus gegründet[4]). Im Süden lag nicht allzuweit das etwas jüngere Kloster S. Moritz in Wallis[5]), berühmt durch die Sage von der thebaischen Legion. Orientalische Einflüsse begegnen in der Auvergne: der Stifter des Klosters des h. Cyricus war ein persischer Abt, namens Abraham, der als Wunderthäter galt[6]). Aber auch ein britischer Bischof und Mönch verweilte eine Zeit lang in Clermont[7]). So ging die Saat, die Martin von Tours ausgestreut hatte, auf.

Salvian war erfüllt von hoher Bewunderung für das Mönchtum. Sein religiöses und sittliches Ideal sah er in dem Kreise der Asketen verwirklicht: frei von allen Hemmnissen folgten sie dem Wege des Heilands und Gemeinschaft mit dem Herrn Jesu erwürben sie sich wie durch ihre Heiligkeit, so auch durch ihre Armut: als Nachfolger Christi ehre er sie, als seine Abbilder liebe

---

nähernd, dass c. 5 S. 666 Lupicinus unter dem Burgunderkönig Chilperich († um 470) als Greis bezeichnet wird.

1) Später S. Oyand de Joux, endlich S. Claude genannt. Longnon l. c. S. 199.

2) Lauconnus und Romanum monasterium.

3) Mon. Reomaus. Vit. Johan. Reom. 2 M.G. Scr. rer. Mer. III, S. 503; vgl. über diese Biographie Krusch, Mitt. des Inst. f. öst. Gesch. F. XIV (1893) S. 385 ff. Über Greg. Tur. de glor. conf. 85 die Anmerkung von Krusch S. 803. Die Stiftung des Klosters fällt um 450.

4) Segestrum. Greg. Tur. de glor. conf. 86 S. 804, vgl. Vita Joh. Reom. 14 S. 512. Eine junge Biogr. des h. Sequanus in den A.S. Mab. I S. 249. Nach Mabillon starb Sequanus um 580.

5) Monasterium Agaunense. Als Stifter nennt Gregor von Tours Hist. Fr. III, 5 S. 111 f. den Burgunderkönig Sigismund; Marius von Aventicum giebt als Stiftungsjahr 515 an (chron. S. 234). Die Stiftung fällt also vor den Regierungsantritt Sigismunds. Bruchstücke aus der phrasenhaften Weiherede des Avitus von Vienne M. G. Auct. ant. VI, 2 S. 145 f. vgl. S. 133 u. 180. Über die Vita abbat. Acaunensium M.G. Scr. rer. Merov. III, S. 171 ff. Krusch in der Einleitung und in den Mélanges J. Havet S. 44 ff. Sie ist nach ihm ein Werk des 9. Jahrhunderts, also wertlos.

6) Sid. Apoll. ep. VII, 17; hier auch die von Sidonius verfasste Grabschrift des Abts.

7) Riochatus antistes ac monachus; er verkehrte auch mit Faustus von Reji; vgl. Sid. Apoll. ep. IX, 9 S. 157.

er sie, als seine Glieder bewundere er sie[1]). Sie galten ihm als die Freunde Gottes; das Psalmwort wandte er auf sie an: Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, deus (Ps. 138, 17). Sein Feuer, das sonst nur im Zorn gegen das Unrecht lodert, wird zu heller Begeisterung für die Personen, wie für die Lebensrichtung der Mönche.

Sie war die gleiche wie früher. Das zeigen schon die angeführten Äusserungen Salvians: die Mönche zogen sich aus der Gemeinschaft der Welt zurück, um in der Gemeinschaft mit Gott nach Vollkommenheit zu streben und sie zu erlangen[2]). Die Welt wurde dabei sehr weit, und die Gemeinschaft mit Gott sehr innig gedacht: ein junger Mönch, dessen Gesundheit unter den asketischen Übungen Schaden litt, wollte so wenig von einem Arzt als von „der thörichten Weisheit der Welt“ etwas wissen. Das eine wie das andere hinderte ihn in seiner Glut für das Geistliche[3]). Sie sollte das Leben allein beherrschen. Hier ruht in dem Herrn, liest man in einer Grabschrift aus Trier, die Dienerin Gottes Hilaritas, die alle Tage ihres Lebens Gott ehrte, und in allem, was sie that, die Gebote des Erlösers bewahrte[4]). Verzichteten die Mönche auf den Genuss der irdischen Dinge, so geschah es, um Christum zu geniessen; sie wurden nicht müde, die Nichtigkeit des irdischen Lebens, seiner Güter und Beschäftigungen zu verkündigen[5]): das war die dunkele Folie, von der sich um so heller

1) Ad eccl. II, 13 S. 249.

2) Vgl. Eucher. de laud. erem. 43: Nihil concupiscunt — die Mönche —, nihil desiderant nisi eum tantum quem solum desiderantes concipiscunt. Dum beatam quaerunt vitam, beatam agunt: eamque et dum adhuc ambiunt, iam consequuntur. Itaque optant a peccatoribus segregari? iam segregati sunt. Castam possidere vitam volunt? possident. Omne in Dei laudibus tempus habere ambiunt? habent. Desiderant gaudere sanctorum coetibus? gaudent. Christo frui cupiunt? Christo fruuntur. Zu vgl. ist ferner, was Orientius common. II, 336 ff. von den secreti hominum turbinibus monachi sagt:

Qui nunc spernentes blandae oblectamina famae,
Venturi sperant praemia iudicii:
Mollia securis ducentes otia rebus
Pro merito vivunt nunc bene, post melius;
Namque ipsi denso stipabunt agmine regem,
Cum terris judex institerit Dominus,
Atque omnes Agnus quoquo se verterit ibunt
Perfusi vero lumine, luce Dei.

3) Es war Cäsarius, Vita Caes. I, 7 u. 9 S. 460; vgl. Hom. 7, Migne 67, S. 1059. Cäsarius ist im J. 469 oder 470 in Chalon s. S. geboren.

4) Kraus Nr. 199.

5) Ich habe (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1885 S. 357 ff.) nach-

das Glück abhob, das sie nun schon in Christo empfanden und einst von ihm erwarteten. Nicht Auge noch Ohr, so wird das Leben eines Asketen geschildert, trennte das Herz des glückseligen Mannes von dem Nektar der himmlischen Güter, so dass in seinem Antlitz etwas unbeschreiblich Himmlisches zu strahlen schien [1]). Und ein anderer Mönch betet: Ich bitte dich, geliebtester Heiland, zeige dich uns, die wir anklopfen, dass wir dich erkennen und dich allein lieben, dich allein begehren, Tag und Nacht über dich allein sinnen, immer dich in Gedanken haben. So grosse Liebe zu dir wollst du uns einhauchen, wie du, Gott, geliebt und geminnet sein musst, dass deine Liebe unser ganzes Herz einnehme, deine Liebe uns ganz besitze, alle unsere Sinne deine Liebe erfülle, dass wir ausser dir, der du ewig bist, nichts zu lieben wissen [2]).

War nun der Riss zwischen den Asketen und den christlichen Gemeinden geheilt? Die Frage ist zu verneinen. Im Gegenteil, man stand sich beinahe feindlich gegenüber; den Asketen war es so wenig gelungen, ihre Anschauungen herrschend zu machen, dass ihnen jede Berechtigung abgesprochen wurde; und sie waren so weit entfernt, ihre Überzeugungen zu mildern, dass sie dieselben eher verschärften.

Wer nicht Mönch war, galt den Religiosen als ein Liebhaber dieser Welt und ein Verächter der Diener Christi; man glaubte den Abscheu der Weltlichen vor dem Asketentum nicht grell genug schildern zu können: die christliche Frömmigkeit gelte ihnen als Schimpf, die Keuschheit achteten sie für etwas Abscheuliches, die Demut für etwas Schlechtes, das Fasten sei ihnen verhasst und die freiwillige Armut um Christi willen betrachteten sie als Wahnsinn [3]). Das klingt wie feindselige Übertreibung; aber es lag doch

---

gewiesen, dass die s. g. instructiones Columbani Mign. 80 c. 229 ff. einem gallischen Mönche des 5. Jahrhunderts angehören. Sie bieten zahlreiche Belege hierfür. Man vgl. z. B. instr. 5 u. 6; an der letzten Stelle: Deum quaerunt, qui te (das Leben) contemnunt. Fugiamus itaque nos te, antequam tu nos, et quia sic mortalis, brevis, caduca, incerta, instabilis, mobilis, mutabilis, convertibilis es, nos Dei et vitae amatores et negotiatores potius quam tui nos habeamur, et te fluentem et fugientem fugiamus, ne nos cum tuis amatoribus vindices. Die mönchische disciplina erscheint als der Kaufpreis, um den die ewige Freude erworben wird, instr. 4. Dabei ist sich der Verfasser ähnlich wie Sulpicius Severus dessen sehr wohl bewusst, dass der Eintritt in das Kloster den Kampf gegen die Welt keineswegs beendet, vgl. instr. 10.

1) Vita Caes. I, 11 S. 461.

2) Instr. 12; vgl. 13.

3) Vgl. das Ermahnungsschreiben an einen Neubekehrten bei Caspari,

wirklich die schroffste Verurteilung der asketischen Lebensanschauung darin, dass Salvians Schwiegereltern jeden Verkehr mit ihm und ihrer Tochter Jahre lang abwiesen, aus Entrüstung darüber, dass er mit Zustimmung seiner Frau den Entschluss gefasst hatte, ein mönchisches Leben zu führen [1]). Als sie mit ihren Kindern brachen, waren sie Heiden; aber sie versöhnten sich nicht, auch nachdem sie Christen geworden waren. Der neue Glaube vermochte ihre Überzeugung von der Verwerflichkeit des Asketentums nicht zu ändern. Hier wiederholte sich die Trennung Ausons von Paulin, aber wie ist der Gegensatz zugespitzt, wenn darunter nicht nur alte Freundschaft zerbrach, sondern auch die Bande des Bluts zerrissen wurden [2])! Salvians Eltern hatten Gesinnungsgenossen in den weitesten Kreisen: zumal Vornehme, welche sich den Mönchen anschlossen, waren gleichsam proscribirt [3]); überhaupt war das, was die Asketen „das Religiöse" nannten, mehr ein Gegenstand des Spottes als der Verehrung [4]). Sie wurden auf allen Seiten zurückgesetzt: von den Eltern enterbt oder mit einem geringeren Anteil abgefunden [5]), von den Stadtobrigkeiten in ihren Besitzverhältnissen beeinträchtigt [6]); sogar Bischöfe scheinen die Hand nach der Habe der Entsagenden ausgestreckt zu haben [7]).

Diese wähnten, dass sie alles das innerlich nicht berühre: stolz weist Salvian jedes Mitleid ab: die Religiosen sind gering, das wollen sie sein; sie sind arm, an der Armut freuen sie sich,

---

Briefe, Abh. u. Pred., Christiania 1890 S. 174 f. Über den Ursprung des anonymen Stückes Caspari S. 389 ff. Er bestimmt den Zeitraum 420—500 als Entstehungszeit und zwar eher die erste als die zweite Hälfte desselben.

1) Die Zeit lässt sich nicht feststellen.

2) Ep. 4, 4: Parentes carissimi, parentes reverendissimi, interrogari vos quaesumus liceat. Ita possunt pignora sic amantia (Tochter und Enkelin) non amari? Quid tantum mali commeruimus, vel affectus dilectissimi vel domini reverendissimi, ut nobis nec tamquam filiis reddatur gratia nec tamquam famulis remittatur offensa? Septimus iam ferme annus est, ex quo nulla ad nos tam longe a vobis sitos scripta misistis.

3) De gub. Dei IV, 33: Si honoratior quispiam religioni se adplicuerit, ilico honoratus esse desistit. Ubi enim quis mutaverit vestem, mutat protinus dignitatem: si fuit sublimis fit despicabilis, si fuit splendidissimus fit vilissimus, si fuit totus honoris fit totus iniuriae.

4) Ib. VII, 47: A nostris omnia ferme religiosa ridentur.

5) Ad eccl. III, 21 ff. S. 275.

6) De gub. Dei V, 18: Quis locus est, ubi non a principalibus civitatum viduarum et pupillorum viscera devorentur et cum his ferme sanctorum omnium?

7) Das darf man wohl aus de gub. Dei V, 54 ff. herauslesen.

sie sind ohne Ansehen, das Ansehen verschmähen sie; ohne Ehre, sie fliehen die Ehre [1]). Er spricht es möglichst nachdrücklich aus, dass er auf Zustimmung der Heiden oder Weltlichen nicht rechne; ihre Billigung oder Missbilligung gelte ihm nichts; ihm genüge das Urteil der Heiligen [2]). Ob er sich dabei nicht selbst täuschte? Sein herbes Urteil über seine Zeitgenossen gleicht dem Urteil eines Gekränkten. Doch wie immer: die Asketen vergalten Gleiches mit Gleichem: wandten sich die Weltlichen von ihnen ab, so schlossen sie die Weltlichen von allem Guten aus: die Unterscheidung zwischen den wahren, gläubigen Christen und den falschen, heuchlerischen, welche Salvian gleich im Anfange seiner Schrift macht [3]), beherrscht seine ganze Anschauung; sie deckt sich mit der Unterscheidung zwischen den Asketen und ihren Gegnern. Und das war noch nicht das schärfste Urteil. Ein anderer Asket dieser Zeit schränkt das Wort Christi von der gegenseitigen Liebe auf die Religiosen ein; denn nur sie seien es, die Christus als seine Mutter, Brüder und Schwestern bezeichnet habe. Die Mahnung des Johannes: Habt nicht lieb die Welt! und die des Paulus: Suchet, was droben ist! enthalten nach ihm den Befehl, dass wir diejenigen nicht lieben, welche Freunde dieser Welt sind. Auch die Wohlthätigkeit solle man nur an den Liebhabern Christi üben; denn es gehöre sich nicht, diejenigen zu bereichern, die die Knechte Gottes verhöhnen und die nichts besseres wissen, als bei ihren Gelagen über sie zu lachen [4]).

Hier war der Abschluss gegen die Welt zur Feindseligkeit gegen die Menschen geworden. Bei Salvian ist das nicht eingetreten; auch wo er tadelte, blieb ihm das Erbarmen. Deshalb kann man nicht umhin mit ihm zu sympathisiren: er kannte keinen anderen Massstab als das Sittliche, er legte diesen Massstab an alle Verhältnisse an, und er urteilte nicht, um zu richten, sondern um zu bessern. Aber war er nun, und waren die Männer, in deren Namen er sprach, geeignet, die Gesellschaft aus dem Ruin zu erheben, den er mit so tragischem Pathos geschildert hat? Es wäre der grösste Irrtum, das anzunehmen. Wo er einmal einen

1) Ib. I, 8.

2) Ad eccl. IV, 1 f.: Non me praeterit domina mi ecclesia . . haec . . nonnullis filiis tuis Christum parum amantibus displicere. Sed nos voluntates eorum non magni pendimus, quia nec mirum est, ut eis loquentia de Deo verba non placeant quibus ipse forsitan Deus non placet . . . Sufficiunt itaque, sicut in aliis, ita etiam in hac parte nobis sensus tantum et iudicia sanctorum.

3) De gub. Dei I, 7.

4) Vgl. das Ermahnungsschreiben an einen Neubekehrten a. a. O.

Vorschlag macht, der zum Bessern führen soll, da zeigt sich die kläglichste Unfähigkeit, das Mögliche und Unmögliche zu unterscheiden: er meinte das Jagen nach Erwerb nicht anders beseitigen zu können als durch die Forderung, dass die Christen auf allen Eigenbesitz verzichteten. Gütergemeinschaft war ihm nicht ein idealer und unausführbarer Gedanke; er urteilte, ohne sie gebe es die Vollkommenheit nicht, die von allen Christen erreicht werden soll[1], und er erklärte es ganz folgerichtig für die Pflicht eines jeden Christen, dass er sein gesamtes Vermögen der Kirche hinterlasse[2]. Die Frage aber, an der doch alles lag, ob das möglich sei, und welche Folgen es haben werde, erhob er nicht. Der Mann, der so scharf über die Mängel der wirklichen Welt zu urteilen verstand, lebte mit seinen Reformgedanken in einer erträumten Welt, zu der von der diesseitigen keine Brücke führte. Und wie wenig war er persönlich geeignet, in dieser Welt zu wirken: er suchte durch seine Schriften zu nützen, und sein Pessimismus liess ihn zweifeln, ob er Leser finde[3]; er unternahm es wohl einmal, für einen Bedrängten Fürbitte einzulegen; als er aber schroff abgewiesen wurde, fand er nicht ein Wort gegen die frevelhafte Rede, die er hören musste, schweigend ging er hinweg[4]. Es fehlte ihm, was das Unterpfand des Erfolges ist: das Vertrauen zum Erfolg.

Andere Männer mochte es unter den Asketen geben; aber die Anschauungen, die Salvian und der anonyme Mönch vortrugen, waren unter ihnen herrschend. Man kann noch ein drittes Zeugnis für sie anführen: das Epigramma eines sonst nicht bekannten Paulinus. Es ist im Anfang des fünften Jahrhunderts, als die Vandalen und Alanen Gallien überschwemmten, verfasst[5]. Man

1) Ad eccl. I, 2; 5; 32; 37; III, 23; 41.

2) Ib. I, 21 f.; 37 ff.; IV, 1 ff. Es heisst die Anschauung Salvians um ihre ganze Eigenart bringen, wenn man, wie Zschimmer, Salvian 1875 S. 85, die Absicht der Schrift ad eccl. darin sieht, dass eine durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse auf christlich-asketischer Grundlage angebahnt werde. Salvian wollte keine Reform, sondern völligen Umsturz.

3) De gub. Dei VI, 1.

4) Ib. IV, 74 ff. Jener praepotentior quidam sagte zu Salvian: Iuravi res illius a me esse tollendas. Vide ergo an possim vel debeam non efficere quod etiam interposito Christi nomine me dixi esse facturum. Salvian fährt fort: Tum ego — quid amplius enim facerem, cui res tam iusta ostendebatur et sancta — audita religiosissimi sceleris ratione discessi.

5) C. S. E. L. 16 S. 499 f. Es wurde früher dem Rhetor Claudius Marius Victor beigelegt, s. Ebert I S. 320.

glaubt Salvian reden zu hören, wenn man von der inneren Krankheit liest, die Gallien verzehrt, dem sittlichen Ruin, der verderblicher ist als die äusseren Feinde: „Nichts ist uns heilig als der Erwerb, und was nur nützlich ist, das ist auch ehrbar: wir geben den Lastern die Namen der Tugenden.“ So seien die Männer, nicht weniger schlimm die Frauen. Die Welt sei äusserlich christlich, aber die Gesinnung sei heidnisch: Paulus und Salomo seien vergessen, aber bewundert würden Virgil und Ovid, Horaz und Terenz. Alles Unglück, welches das Land traf, Krieg, Pest und Hunger, sei fruchtlos: „Wir waren, was wir sind, nach allem Erlebten sind wir um nichts besser geworden“. Und dem gegenüber auch hier der Ruhm der Mönche: nur bei ihnen hat das Gute noch eine Heimat, dort nährt die Kirche noch zahlreiche Fromme, dort giebt es noch viele Unschuldige. Mit diesem Urteil schliesst der Dichter: Religiosität schien ihm nur noch im Kloster zu gedeihen.

So beurteilten die Asketen die Welt und die Zeit. Wenn es aber wahr war, oder wenn es als wahr geglaubt wurde, dass nur diejenigen wirklich Christen sein könnten, die niedrig und arm, ohne Ansehen und ohne Rang, traurig und schwach seien [1], dass nur diejenigen das Himmelreich völlig lieben, die Vaterhaus und Heimat verlassen [2], dann bildete der Bestand des Christentums immer noch eine Gefahr für den Staat und für die Gesellschaft, dann mussten diejenigen Widerspruch finden, welche allein die Vertreter des wahren Christentums sein wollten, und bei denen es in der That mehr lebendiges Christentum gab als sonst irgendwo.

Es ist eine Welt voll ungelöster Dissonanzen, in die Salvian und seine Gesinnungsgenossen einen Blick thun lassen. Die Zerklüftung aber, die sie schildern, ist nicht Erzeugnis ihrer Auffassung, sondern so war die Welt wirklich, in der sie lebten. Das Bild, das sie entwarfen, wird bestätigt durch einen Schriftsteller, der in einem ganz anderen Anschauungskreis lebte.

Kaum ein zweiter unter den Zeitgenossen hat so wenig geistige Verwandtschaft mit Salvian als Sidonius Apollinaris [3]. So einseitig jener, so vielseitig war dieser, für alles hatte er Interesse und nichts berührte ihn tief, für alles hatte er ein Wort und für nichts Leidenschaft oder Hass; eine oberflächliche und selbstge-

---

1) Vgl. Salv. De gub. Dei I, 7.

2) Vgl. Vit. Caes. Arel. I, 4 M. G. Scr. rer. Mer. III, S. 459; auch c. 5 mit der auf den Teufel zurückgeführten Warnung: Caesari, non vadas, ist lehrreich.

3) Geboren um 430, gest. um 482 (s. Ebert S. 421 Anm. 1).

fällige, gutmütige und freundliche Natur, ein Mann, der das Leben von der leichten Seite nahm, an Grundsätzen nicht allzufest hielt und während eine Welt unterging, sich an Phrasengeklingel ergötzte. Und doch, so verschieden die Art ist, wie er und Salvian die Verhältnisse betrachteten, seine Briefe bestätigen das Zeugnis des letzteren über die üble Lage des Volkes, die Verworfenheit der Beamten, die Kraftlosigkeit des religiösen Lebens, ja schliesslich auch die Vereinsamung der Asketen, die allgemeine Teilnahmlosigkeit für ihre Bestrebungen.

Genau genommen spricht eindringlicher als alle zornigen Worte Salvians über Beamtenwillkür und Beamtenunrecht die Bemerkung, die Sidonius einmal macht, dass es in Gallien sprichwörtliche Rede sei, nicht die Ernte, sondern die Obrigkeit mache das Jahr gut oder schlecht[1]). Dann und wann liest man bei ihm neben den vielen litterarischen Nichtigkeiten, die seine Briefe erfüllen, auch eine Notiz über religiöse Dinge, man erfährt z. B., dass es geistliche Schifferlieder gab; sie hatten das Hallelujah als Refrain[2]); oder Sidonius erzählt von einem Heiligenfest, das er besuchte; er schildert, welch eine Menge Menschen zusammenströmte; die Kirche war zu klein, die Versammelten zu fassen[3]); aber er selbst freute sich doch mehr an der Unterhaltung mit den Freunden, an Scherz und Spiel, die dem Gottesdienste folgten, als an diesem[4]). Und in den Kirchen ging es mitunter höchst ungeistlich zu; man machte Witze und Possen[5]). Auch da, wo der christliche Gedanke unvermeidlich war, wo er nach unserem Gefühl allein, oder vor allem hätte ausgesprochen werden sollen, fehlt er oder tritt er zurück: der Bischof Sidonius konnte eine Grabschrift verfassen, ohne jede Beziehung auf die christliche Anschauung von Tod und Auf-

---

1) Ep. III, 6: Certe creber provincialium sermo est, annum bonum de magnis non tam fructibus quam potestatibus existimandum. Zur Charakteristik der Beamtenwirtschaft vgl. ep. II, 1; V, 13.

2) Ep. II, 10 v. 25 ff.:

Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus alleluia ripis
Ad Christum levat amnicum celeuma.

3) Ib. V, 17: Conveneramus ad s. Justi (Bischof von Lyon; seine Grabschrift bei Le Blant Nr. 27) sepulchrum . . Processio fuerat antelucana, sollemnitas anniversaria, populus ingens sexu ex utroque, quem capacissima basilica non caperet quamlibet cincta diffusis cryptoporticibus.

4) Vgl. die hübsche Schilderung der Gesellschaft am Grabmal des Syagrius in dem angeführten Briefe.

5) Ib. II, 1, von einem gewissen Seronatus, der in Clermont eine grosse Rolle spielte: in ecclesia iocatur.

erstehung[1]); er konnte eine lange Inschrift für eine von Bischof Patiens von Lyon gebaute Kirche fertigen, in welcher der Beschreibung des Bauwerks und seiner Lage 28 Zeilen gewidmet sind, während die Bestimmung desselben für den Gottesdienst am Schluss in zweien erwähnt wird[2]). In jener Zeit kamen die Bittgänge vor Pfingsten auf: Sidonius war ein eifriger Förderer derselben, aber er beurteilte sie doch eigentlich nur aus dem ästhetischen Gesichtspunkt[3]). Seitdem er Bischof war, konnte er sich dem nicht entziehen, zu den Mönchen Stellung zu nehmen: er begönnerte sie[4]); aber er blieb dabei gänzlich unberührt von der asketischen Lebensanschauung: wie wenig er sie verstand, zeigte er dann am meisten, wenn er es für passend fand, die Frommen zu rühmen[5]).

Der innere Zerfall der gallischen Kirche machte, wie wir sehen, Fortschritte. Wenn sie gleichwohl nicht zu Grunde ging, wenn sie sogar die Eroberung des Landes durch die Germanen überdauerte, so verdankte sie das zum Teile ihrer Organisation, zum Teile muss es als Verdienst des Episkopats betrachtet werden. Zwar ist selbstverständlich, dass der Klerus von dem allgemeinen Verfall nicht unberührt blieb. Die bischöfliche Würde brachte so viele äussere Vorteile, dass sie zu einem Gegenstand des Ehrgeizes auch für Männer wurde, die für kirchliche Ämter möglichst schlecht geeignet waren. Um zum Ziel zu gelangen, scheuten sie Wahlbestechungen nicht, und waren sie erst Bischöfe, so fühlten sie sich

1) Ib. II, 8.

2) Ib. II, 10.

3) Ib. V, 14: Erant prius — quod salva fidei pace sit dictum — vagae, tepentes, infrequentesque, utque sic dixerim, oscitabundae supplicationes; quae saepe interpellantum prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres aut serenitatem deprecaturae; ad quas, ut nil amplius dicam, figulo pariter atque hortuloni non opportuit convenire. In his autem quas suprafatus summus sacerdos (Mamertus von Vienne) nobis et protulit pariter et contulit, ieiunatur, oratur, psallitur, fletur. Ad haec te festa cervicum humiliatarum et sternacium civium suspiriosa contubernia peto.

4) Er rühmte Lerinum und die aus diesem Kloster hervorgegangenen Bischöfe ep. VIII, 14; IX, 3; schenkte wohl auch einmal einem Abte einen Mantel (VIII, 16), oder verfasste einem Mönch eine Grabschrift in Versen (VII, 17).

5) Vgl. das Eucharisticum an Faustus von Reji (carm. 16) oder ep. VI, 1 an Lupus von Troyes. Die übertriebene Verehrung des asketischen Bischofs streift hier ans Blasphemische; VI, 2 das Urteil über die Matrone Eutropia: quae parcimonia et humanitate certantibus, non minus se ieiuniis quam cibis pauperes pascit, et in Christi cultu pervigil sola in se compellit peccata dormire.

mehr als die ersten Männer der Stadt denn als Vertreter der Religion. Das beklagen kaiserliche Edikte[1]); auch bei Salvian hört man dann und wann einen Vorwurf gegen die Bischöfe; er tadelt ihren Mangel an Mut und Energie, ihre falsche Klugheit: viele schwiegen zu dem Unrecht, das sie sähen, andere sprächen wohl, aber ohne die nötige Kraft[2]). Das mag richtig sein; gleichwohl muss man urteilen, dass die Bischöfe nicht nur den einflussreichsten Stand im Lande bildeten, sondern dass sie der einzige waren, in welchem noch das Gefühl für die Pflicht des Amtes lebendig war, der einzige, der noch die Kraft hatte, für andere zu handeln und zu dulden.

Zum Teil gingen die Bischöfe hervor aus der gallischen Nobilität und den Kreisen der Litteraten. Ein typischer Vertreter dieser Richtung im Episkopat ist Sidonius Apollinaris. Neben ihm kann man seinen Verwandten Avitus von Vienne nennen. Aus dem Gebiete, das uns zunächst beschäftigt, ist wohl der Touler Bischof Auspicius hierher zu rechnen[3]). Doch eine grössere Zahl von Bischöfen entstammte den Klöstern. Denn bereits waren diese nicht mehr ausschliesslich Pflegestätten asketischer Frömmigkeit. Ohne wahrzunehmen, dass sie dadurch über den Bereich ihrer ursprünglichen Absichten hinaustraten, fingen die Mönche an, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen. Das ist verständlich; denn die fromme Betrachtung und die theologische Reflexion lagen im vierten und fünften Jahrhundert viel unmittelbarer nebeneinander als gegenwärtig. Die Grenze zwischen beiden war überall fliessend. Bald fand man zahlreiche gelehrte Mönche. Während im vierten Jahrhundert ein Bischof, dessen Bildung in der antiken Wissenschaft wurzelte, Hilarius von Poitiers, Bahnbrecher und Führer auf dem theologischen Gebiet in Gallien war, waren im fünften Jahrhundert alle gallischen Theologen Mönche, oder sind sie wenigstens durch das Kloster hindurchgegangen. Zu ihnen gehören die hervorragendsten Bischöfe, Männer wie Honoratus und Hilarius von Arles, Eucherius von Lyon, Lupus von Troyes, Maximus und Faustus von Riez.

Also sehr verschiedene Elemente in einem Stande. Es gereichte ihm nicht zum Nachteil. Von den mönchischen Bischöfen mochte der eine oder der andere dadurch Anstoss geben, dass er

1) Vgl. Glycerii edict. d. ad. Himelc. praef. praet. It. (Haenel, Corp. Leg. S. 260).

2) De gub. Dei V, 19 f.

3) Eine poetische Epistel desselben an den comes Arbogast in den M.G. Ep. III, S. 135.

Klostergewohnheiten festhielt und unter den Klerikern auftrat, als wäre er noch ein Mönch [1]). Doch das war nicht allzu häufig: im allgemeinen gilt, dass diese Männer durch die Anforderungen ihres Amtes über die Enge des mönchischen Gesichtskreises hinausgeführt wurden. Als Ideal hielt man den Gedanken fest, zu fliehen „nach der Insel einer engelgleichen Brüderschaft“ [2]). Aber den Anforderungen des praktischen Lebens suchte und wusste man dann doch Genüge zu leisten, und schliesslich führte die Weltentsagung nur dazu, dass man dem Schlimmsten gute Seiten abzugewinnen wusste, wie etwa Faustus von Riez seiner Verbannung [3]). Statt des litterarischen Tandes beschäftigten diese Männer theologische Fragen: an theologischer Bedeutung überragte Faustus die meisten seiner Zeitgenossen; auch seine Briefe unterscheiden sich durch ihren Gehalt sehr zu ihrem Vorteil von denen des Sidonius. Aber das Theologische betrachtete man ganz unter dem praktischen Gesichtspunkt. Kein Wunder, dass man sich der Lehre von der Prädestination und von der alleinigen Wirksamkeit der Gnade schroff ablehnend gegenüberstellte; man fürchtete, dass sie die sittliche Energie lähme, und man hatte keinen Sinn für den kühnen Mut religiöser Spekulation bei Augustin. Führte der Mangel an philosophischer Schulung gelegentlich zu seltsamen Behauptungen, wie denn Faustus in Anlehnung an Johannes Cassianus die Räumlichkeit der Seele lehrte [4]), so brachten solche Sätze doch geringen

---

1) Vgl. den Brief Cölestins I. an die Bischöfe der Viennens. u. Narbon. (Jaffé 369 v. 26. Juli 428): Non mirum si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in ecclesia non creverunt, sed alio venientes itinere secum haec in ecclesiam, quae in aliam conversationem habuerunt, intulerunt. Amicti palleo et lumbos praecincti credunt sese scripturae fidem . . completuros . . . Habeant istum forsitan cultum . . qui remotioribus habitant locis et procul a ceteris degunt. Unde hic habitus in ecclesiis Gallicanis? Man kann bei denen, die in weiter Ferne, abgeschieden von den übrigen wohnen, kaum an eine andere Gegend denken als an Britannien.

2) Fausti Rej. ep. 1 M.G. Auct. ant. VIII, S. 266, 20; vgl. Sid. Ap. ep. IX, 3 über Faustus: Nil ab abbate mutatus per sacerdotem, quippe cum novae dignitatis obtentu rigorem veteris disciplinae non relaxaveris.

3) Ep. 2 S. 266. Vgl. über Faustus: Engelbrecht, Studien über die Schriften des B. Faustus, Prag 1889; Koch, Der h. Faustus, Stuttg. 1895, und Krusch in der Einleitung zu den Briefen.

4) Ep. 20 S. 292. Vgl. de spir. s. II, 1 od. Engelbrecht 1891 S. 131 und Joh. Cassian. coll. VII, 13 (ed. Petschenig 1886) S. 192. Seltsam ist, dass Sid. Apollinaris Faustus gerade als Philosophen rühmt, ep. IX, 9 S. 158.

Schaden; denn man legte den Nachdruck nicht auf sie, sondern auf die praktischen Folgerungen, die man aus ihnen zog. Und noch war unter dem gallischen Episkopat genug wissenschaftlicher Geist vorhanden, dass sie nicht unbestritten blieben [1]).

Die vornehmen und gebildeten Bischöfe ermangelten freilich der geistlichen Gesinnung gar sehr. Es mag sein, dass die ernster Gesinnten deshalb nicht ohne Bedenken gegen die Wahl solcher Männer waren; das wird man aus dem von Sidonius übel empfundenen Schweigen des Leontius von Arles entnehmen dürfen [2]). Aber wie die Verhältnisse einmal waren, war geistliche Gesinnung nicht das Einzige, kaum das Erste, was Zeit und Umstände von einem Bischof forderten: bei dem Zusammenbruch des staatlichen Lebens ging ein grosser Teil der Sorge für das allgemeine Wohl an die Bischöfe über. Hierfür ist die Rede ungemein lehrreich, welche Sidonius Apollinaris hielt, um Simplicius zum Bischof von Bourges zu empfehlen. Er sprach von der Schwierigkeit, eine geeignete Persönlichkeit in Vorschlag zu bringen, und führte die verschiedenen Möglichkeiten vor: nenne er einen Mönch, so möge derselbe heilig sein wie Paulus und Antonius, Hilarius und Makarius, sofort werde der Einwand erhoben, dass er sein Amt nicht wie ein Bischof, sondern wie ein Abt ausrichten werde; er könne für die Seelen bei dem himmlischen, nicht aber für die Leiber bei dem irdischen Richter eintreten; Laien wie Kleriker würden sich einer klösterlichen Disciplin nicht fügen. Nenne er einen Kleriker, so werde die Eifersucht aller übrigen wachgerufen; nenne er einen Laien, so werde man das ihm, der auch aus dem Laienstand hervorgegangen sei, verübeln. Schliesslich nannte er doch einen solchen, Simplicius: er sei fähig, jede Legation zu übernehmen, nicht einmal nur sei er im Dienste der Stadt vor Königen im Tierfell oder vor Fürsten im Purpurmantel gestanden [3]).

Gewiss, das waren sehr weltliche Erwägungen für eine Bischofswahl, aber man konnte ihnen nicht ausweichen. Und wenn es ein Verdienst ist, die Forderungen zu erkennen und zu erfüllen, welche die Zeit an den Mann stellt, so haben die Bischöfe dieser Periode sich dieses Verdienst erworben. Als der Staat zerstört wurde, und die Gesellschaft zerfiel, hielten sie die kirchliche Organisation aufrecht: die Wahl des Bischofs war der einzige Akt, bei dem alle

1) Gegen Faustus schrieb Claudianus Mamertus seine drei Bücher de statu animae (ed. Engelbrecht 1885), vgl. Ebert, Lit. d. Mit. Alt. I S. 473 ff.

2) Sid. Apoll. ep. VI, 3.

3) Die Rede findet sich als Beilage zum 9. Briefe des 7. Buchs.

Stände beteiligt waren, die einzige Handlung des Volkes. Die ausschweifenden Forderungen der Mönche machten das Volk nicht satt: aber die von den Bischöfen geleitete kirchliche Armenpflege bot ihm Brot. Es ist leicht, für irgend ein Ideal sich zu erwärmen, aber richtig handelt nur der, welcher jedesmal will, was möglich, und vollbringt, was nötig ist. Jenes thaten die Mönche, dieses die Bischöfe. Mehr als je fühlten sie sich als die natürlichen Schützer und Pfleger der Armen, Gefangenen, Sklaven und Freigelassenen; sie übten Wohlthätigkeit in einem so grossartigen Masse, wie es die Welt vielleicht nie wieder gesehen hat. Als die Goten das südöstliche Gallien verwüstet hatten, verteilte Bischof Patiens von Lyon Getreide unentgeltlich, nicht nur in Lyon, sondern überall in den Städten an der Rhone und Saône, in Arles, Riez, Avignon, Orange, Albi, Valence, Troyes, Clermont. Sidonius wird nicht übertrieben haben, wenn er an ihn schreibt: Dein Ruhm geht durch ganz Aquitanien; du wirst geliebt, gelobt, ersehnt, verehrt von allen. In dem Unglück dieser Zeit bist du der gute Priester, der gute Vater, das gute Jahr[1]). Sidonius Apollinaris wusste aber nicht nur seine Amtsgenossen zu rühmen: er handelte ähnlich wie sie: zwischen Streitenden suchte er zu vermitteln[2]); die ernstlichste Mühe verwandte er auf die Befreiung einer Geraubten[3]). Und so verfuhren die Bischöfe überhaupt: Kein Kaufmann zog durch das Land, dem ein bischöflicher Empfehlungsbrief verweigert worden wäre[4]); auch Juden wussten deren Wert zu schätzen[5]). Die letzten Stützen hatte die römische Macht an den Bischöfen[6]), seinen ganzen Einfluss hat Sidonius eingesetzt, um seine Vaterstadt vor der Eroberung durch die Goten zu bewahren[7]), und mancher andere zog mit seiner Gemeinde in germanische Gefangenschaft[8]).

---

1) Ep. VI, 12.

2) Ib. VI, 2.

3) Ib. VI, 4.

4) Ib. VI, 8; Empfehlungsbrief für einen Händler, der pauperem vitam sola mercandi actione sustentat, an den Bischof von Marseille.

5) Ib. VI, 11.

6) Conc. Andeg. (a. 453) can. 4: Si qui tradendis vel capiendis civitatibus fuerint interfuisse detecti, non solum a communione habeantur alieni sed nec conviviorum quidem admittantur esse participes.

7) Ep. VII, 7; er büsste seine politische Thätigkeit durch zeitweilige Gefangenschaft, ep. VIII, 9; IX, 3.

8) De provid. divina, v. 59 f.

Cum sacer ille senex plebem, usta pulsus ab urbe,
Ceu pastor laceras duceret exul oves.

Indem die Bischöfe auf diese Weise die Bevölkerung um sich scharten, gelang es ihnen auch, das Verhältnis zu den Mönchen zu ändern. Dass es unter den Gliedern der Hierarchie nicht an Männern fehlte, die aus den Klöstern hervorgegangen waren, kommt dabei in Betracht; denn solche Bischöfe waren selbstverständlich Förderer und Fürsprecher der Asketen [1]). Doch fand ganz allgemein eine Annäherung statt: bei den Bischöfen der späteren Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts bemerkt man nirgends jene Abneigung gegen die asketische Lebensanschauung, über welche Sulpicius Severus so schmerzlich geklagt hatte. Im Gegenteil; wenn ein so weltlich gesinnter Bischof wie Sidonius Apollinaris gerne seine Hochachtung vor asketisch gerichteten Christen aussprach und in freundlichen Beziehungen zu den Mönchen stand, so muss man annehmen, dass der Episkopat überhaupt jetzt die Berechtigung des Asketentums nicht mehr leugnete.

Auch dass Salvian nicht über prinzipiellen Widerspruch desselben gegen die Mönche klagt, beweist das. Da aber die letzteren geblieben waren, was sie vorher gewesen, so kann die Annäherung nur von den Bischöfen ausgegangen sein: sie erkannten den religiösen Gehalt an, der trotz aller Verkehrung im Mönchtume lag; sie suchten auch hier das Widerstrebende, wenn nicht zu einen, so doch zusammenzuhalten.

Eine Einigung war unmöglich: unversöhnt standen die verschiedenen Anschauungeu in der Christenheit Galliens einander gegenüber. Die einen wähnten nur dann Christen sein zu können, wenn sie jeder Beteiligung am Kulturleben sich entschlügen; die andern hingen mit allen Fasern ihres Daseins an demselben: man verstand sich nicht mehr. Darin lag nicht zum mindesten die Gefahr der kirchlichen Situation. Gegensätze finden sich in allen Gemeinschaften und werden von allen ertragen. Wenn jedoch der Streit der Meinungen dahin führt, dass die Gemeinsamkeit der Grundanschauung verloren geht, dann werden sie bedrohlich für den Bestand auch der stärksten Gemeinschaft. Auf diesem Punkt befand man sich in Gallien: die gallische Kirche schien auseinan-

---

1) Ich erinnere beispielsweise an Eucherius von Lyon und seinen Preis Lerins (de laud. erem. 42): Equidem cunctis eremi locis quae piorum illuminantur secessu, reverentiam debeo, praecipuo tamen Lirinum meam honore complector, quae procellosi naufragiis mundi effusis piissimis ulnis receptat venientes, ab illo saeculi flagrantes aestu blande introducit sub umbras suas, ut illic spiritum sub illa interiore Domini umbra anheli resumant. Dass Eucherius es auch an thatkräftiger Hilfe nicht fehlen liess, sieht man aus seiner ep. ad Philon.

derfallen zu müssen; noch verhinderte es die treffliche Organisation; aber war das auf die Dauer möglich?

In diesem Momente nun führte der Übertritt der Franken zum Christentum der Kirche ein völlig neues Element zu. Wir haben diese Thatsache und ihre Einwirkung auf die kirchlichen Zustände in Betracht zu ziehen.

Zweites Buch.

Die fränkische Landeskirche.

Erstes Kapitel.

Alamannen. Burgunder. Franken.

Das römische Reich wurde nicht zerstört; es zerbröckelte. Wie bei einem verwitternden Bau löste sich Stein um Stein aus den Fugen. Oft aufgehalten und doch unaufhaltsam vordringend förderten die Germanen die Auflösung des Reichs. Nicht nur der grosse Geschichtschreiber Roms erkannte mit aller Klarheit, dass das Römerreich keine gefährlicheren Feinde hatte als die freien Stämme der Germanen[1]; auch ein namenloser Christ des dritten Jahrhunderts sprach in dem Satze, dass bis jetzt noch die Germanen verhindert würden, die Grenzen zu überschreiten[2], deutlich genug seinen Zweifel aus, ob dies immer der Fall sein werde. Commodian aber, dessen Heimat im fernen Süden lag[3], wies dem Germanentum bereits eine wichtige Rolle in dem grossen Drama des Endes der Welt und des Reiches an[4]. Was Wunder, dass, als man nun zu erleben begann, was diese Männer vorausgesehen oder geahnt hatten, die Rede entstand, die Germanen

1) Tacit. Germ. 37, vgl. 33.

2) [Tertull.] adv. Iud. 7. Ich glaubte früher annehmen zu müssen, dass die ersten Kapitel dieser Schrift Tertullian angehören (Tertullians Leben und Schriften S. 94 f.), habe mich aber überzeugt, dass auch sie von einer andern Hand stammen.

3) Nach gewöhnlicher Annahme war Commodian ein Syrer, da er sich Instr. II, 39 S. 110 (ed. Dombart) Gaseus nennt. Es ist aber wahrscheinlicher, dass seine Heimat Nordafrika war.

4) Carm. apol. v. 805 ff. S. 167.

würden gleichsam ohne ihren Willen durch göttliche Gewalt zum Angriff auf das Reich getrieben [1]).

Gegen Gallien drängten die Stämme der Alamannen, Burgunder und Franken. Kein Bündnis vereinigte sie; sie standen sich mitunter als Feinde gegenüber, und doch waren sie im eigentlichsten Sinne Bundesgenossen: jeder Sieg über die Römer kam allen zu gut; durch jede Niederlage wurden alle betroffen. Indes hatten sie nicht die gleichen Erfolge: der Andrang der Alamannen kam zum Stillstand, die Kraft der Burgunder wurde gebrochen; dagegen gelang es den Franken den letzten Träger römischer Herrschaft in Gallien zu überwältigen: aus der römischen Provinz Gallien wurde Frankreich.

Im Beginn des dritten Jahrhunderts stiess der Stamm der Alamannen [2]) zum ersten Male mit den Römern zusammen. Sein Eintritt in die Geschichte geschah mit einer Niederlage: Caracalla rühmte sich, ihn bei Mainz im August 213 besiegt zu haben [3]); aber es dauerte nicht fünfzig Jahre, so hatten die Alamannen siegen gelernt; bis Ravenna erstreckten sich ihre Raubzüge. Wichtiger war, dass die römische Herrschaft im Neckargebiet, dem sog. Zehntland, wie es scheint unter Gallienus (260—268) an sie verloren ging [4]). Bald überschritten sie den Rhein, zahlreiche gallische Städte gerieten in ihre Gewalt: es schien ihre Festsetzung auch auf dem linken Rheinufer unvermeidlich. Doch gelang es dem Kaiser Probus (276—282) ihr Vordringen zu hemmen: sie wurden über den Neckar und die Alb zurückgeworfen [5]). Aber das rechtsrheinische Gebiet hat der Kaiser nicht wieder mit Gallien vereinigt; es blieb in dauerndem Besitz der Alamannen, die wohl noch Niederlagen diesseits des Rheins erlitten [6]), jedoch nie mehr vertrieben werden

---

1) Salv. de gub. Dei VII, 54: Ipsi denique fatebantur, non suum esse quod facerent: agi enim se divino iussu ac perurgeri.

2) Über die Alamannen vgl. Baumann, Schwaben und Alamannen, ihre Herkunft und Identität, Forschungen 16 S. 217 ff.; zur Geschichte der Alamannen: Chr. Stälin, Wirtembergische Geschichte I. u. P. F. Stälin, Geschichte Württembergs I; v. Schubert, die Unterwerfung der Alamannen, 1884; zur Bekehrung der Alamannen ausser Rettberg und Friedrich: Bossert, die Anfänge des Christent. in Württemb. 1888; Egli, KG. der Schweiz 1893 S. 51; Württemb. Kirchengesch. 1893.

3) Aurel. Vict., Caes. 21. Spart. Vit. Carac. 10. Nach Dio Cass. (Ἀντων. Καρ., ed. Dind. V, 213) war der Sieg durch Geld erkauft.

4) Mommsen, R.G. V S. 150.

5) Vopisc. Vit. Prob. 12—14.

6) Incerti paneg. (V) Constantio d. 2 (Maximian); incerti paneg. (IX) Constantino d. 22 (Constantin); Amm. Marc. XV, 4 (Constantius).

konnten; der Rhein begrenzte die römische Herrschaft: als hätte sie sich niemals auf das rechte Ufer erstreckt, priesen nun die Panegyriker den Wert dieser natürlichen Grenze [1]). Auch die Siege Julians [2]) und Valentinians [3]) vermochten nur eben die Rheinlinie zu behaupten. Das ehemalige Zehntland wurde den Römern so unbekannt, dass Ausonius ohne lächerlich zu werden die thörichte Schmeichelei aussprechen konnte, erst durch den Feldzug Valentinians gegen die Alamannen seien die Donauquellen entdeckt worden [4]). Im Jahr 378 kämpfte zum letztenmal ein römischer Imperator auf alamannischem Boden diesseits des Rheins [5]). Im Anfang des fünften Jahrhunderts erwies sich, dass auch der Schutz des Stroms versagte: die Deutschen begannen sich auf dem linken Rheinufer in der Provinz Obergermanien festzusetzen [6]). Während sie südwärts den Bodensee und den Rhein wahrscheinlich noch nicht überschritten, scheint der westliche Teil Vindeliciens schon vor der Mitte des fünften Jahrhunders alamannischer Besitz geworden zu sein [7]).

---

1) Mamert. paneg. Maxim. Aug. d. 7: Rhenum antea videbatur ipsa sic natura duxisse ut eo limite Romanae provinciae ab immanitate barbariae vindicarentur. Et quis unquam ante vos princeps non gratulatus est Gallias illo amne muniri? Quando non cum summo metu nostro Rheni alveum minuit diu serena tempestas? quando non cum securitate nostra illius diluvia creverunt?

2) Amm. Marc. XVI—XVIII, Eutrop. brev. X, 14, J. seit Winter 355—356 in Gallien.

3) Amm. Marc. XXVI u. XXVII. V. 364—375.

4) Mosell. v. 424 S. 96.

5) Gratians Zug gegen die Linzgauer nach dem Sieg bei Argentaria, Amm. Marc. XXXI, 10. Argentaria bei dem heutigen Horburg unweit Colmar, s. Richter, Weström. Reich S. 479.

6) Hieron. ep. 123, 16; vgl. Sid. Apoll. carm. 7, v. 373 f. Jahn, Burgundionen I, 292 ff. u. 503 bestreitet, dass die Besetzung des Elsass im Gefolge des Vandaleneinbruchs 406/7 statt hatte; vgl. v. Schubert S. 10. Ich kann mich nicht überzeugen, dass Zosimus VI, 2 f. mehr Glauben verdient als Hieronymus, vollends nicht, dass der Satz: Utroque superbus in agro vel civis vel victor eras, beweist, dass das elsäss. Rheinufer i. J. 454 noch römisch war (v. Schubert S. 13), oder dass man aus Sid. c. VII, 527 irgend etwas für unsere Frage folgern darf (ders. a. a. O.). Denn lagen nicht auch Basel und Augst am Rhein und Vindonissa an einem Nebenfluss des Stromes? Vgl. u. Kap. 5. Jedenfalls giebt Greg. Tur. h. Fr. II, 9 S. 77: In his partibus, i. e. ad meridianam plagam, habitabant Romani usque Ligerem fluvium, kein Recht für Jahns Behauptung; es handelt sich dort nur um die südliche, nicht um die östliche Ausdehnung der röm. Herrschaft.

7) Die Annahme folgt aus der Notiz vita Sever. 19 S. 37 über incursus

Es ist nicht geradezu unmöglich, dass es im Zehntland, als die Römer sich aus diesem Gebiet zurückzogen, bereits Christen, vielleicht kleine Christengemeinden gegeben hat[1]). Aber wenn es so war, so müssen sie sehr gering gewesen und infolge des Abzugs der Legionen eingegangen sein; denn Spuren haben sie nicht hinterlassen: unter den in Baden und Württemberg gefundenen römischen Inschriften fehlen die christlichen[2]). Als die Alamannen sich am Neckar und an der oberen Donau niederliessen, wohnten sie nicht neben einer älteren romanisirten Bevölkerung; ihr Land war rein deutsch und rein heidnisch. Von den zahlreichen Kriegsgefangenen, welche sie während des vierten Jahrhunderts aus Gallien wegführten[3]), bestand sicher ein Teil aus Christen[4]). Aber da diese keine Gemeinden fanden, an die sie sich anschliessen konnten, so blieben sie vereinzelt, sie entbehrten jeder geistlichen Pflege: es war kaum anders möglich, als dass das Christentum unter ihnen nach und nach wieder verschwand[5]).

---

assiduos der Alamannen, durch die Passau bedroht war. Die Annahme Riezlers, Gesch. Baierns I S. 24 f., dass hier unter den Alamannen die Baiern zu verstehen seien, scheint mir nicht notwendig.

1) Hefele, Geschichte der Einführung des Christent. im süd.-westl. Deutschl. 1837 S. 42 ff., scheint mir die Wahrscheinlichkeit weit zu überschätzen. Sehr nüchtern urteilt dagegen Körber, Die Ausbreitung des Christent. im südl. Baden 1878 S. 11 ff. Die Wahrscheinlichkeit, dass es Christengemeinden gab, beruht vornehmlich auf der raschen Entwickelung des städtischen Wesens im Dekumatenland. Mommsen, R.G. V S. 145: „Sumelocenna (Rottenburg am Neckar), Aquä (Baden), Lopodunum (Ladenburg) hatten, wenn man von Köln und Trier absieht, in römisch-städtischer Entwickelung den Vergleich mit keiner Stadt der Belgica zu scheuen.“ Vgl. auch Bossert in d. Würt. KG. S. 3 f.

2) Die einzige Ausnahme bildet die in Badenweiler gefundene gnostische Silbertafel (s. o. S. 36 Anm. 5). Aber ein Fund in einem Badeort bedeutet nichts.

3) Eine Vorstellung von der Menge derselben erhält man dadurch, dass sich Julian rühmt, nach der Schlacht bei Strassburg deren 20,000 befreit zu haben. Jul. ep. ad S. P.Q. Ath. S. 361 ed. Hertlein; Zos. III, 4 f.

4) Amm. Marc. XXVII, 10, 2: Alamannus regalis Rando nomine . . . Mogontiacum praesidiis vacuam cum expeditis ad latrocinandum latenter inrepsit. Et quoniam casu Christiani ritus invenit celebrari sollemnitatem, inpraepedite cuiusque modi fortunae virile et muliebre secus cum supellectili non parva indefensum abduxit.

5) Ich glaube nicht, dass sich über Christen unter den Alamannen aus der bekannten Stelle des Arnobius (adv. nat. 1, 16) etwas entnehmen lässt; Arnobius konnte über diese Verhältnisse keine Kunde besitzen.

Anders wurde es, als die Alamannen das westliche Rätien und Vindelicien besetzten. Hier trafen sie auf eine wenigstens zum Teil christliche Bevölkerung. Denn man hat keinen Grund zu bezweifeln, dass die Christengemeinde in Augsburg in die Zeit vor Konstantin hinaufreicht, dass sie das Ende der Römerherrschaft und die alamannische Eroberung überdauerte und sich allgemach aus einer römischen in eine deutsche umbildete. Der Beweis für das erstere liegt in dem Martyrium der heiligen Afra. Denn so schlecht alle Einzelumstände desselben beglaubigt sind, so ist doch die Thatsache, dass in Augsburg eine Christin des Namens Afra um ihres Glaubens willen getötet wurde, so wohl bezeugt, dass sie als gesichert gelten muss [1]). Das zweite ergiebt sich aus der Abhängigkeit der Augsburger Bischöfe von Aquileja. Denn in ihr liegt, dass das Augsburger Bistum ein Schössling der italienischen Kirche ist; als seine Gründungszeit wird man wie bei den rheinischen Bistümern das vierte Jahrhundert zu betrachten haben. Da die Verbindung mit Aquileja erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts gelöst wurde, so überdauerte das Bistum den Umschwung aller Verhältnisse [2]). Das war nur möglich, wenn ein nicht ganz geringer Rest der christlichen Bevölkerung erhalten blieb. Wie in Augsburg, so gab es auch in anderen Römerorten dieser Landschaften Christen [3]).

Hier war also die Möglichkeit einer missionierenden Einwirkung auf die Alamannen gegeben. Aber doch eben nur die Möglichkeit. Denn diese Überbleibsel der altchristlichen Kirche muss-

---

1) Conversio et passio s. Afrae M.G. Scr. rer. Mer. III S. 56 ff. Die Schrift ist nicht als Quelle zu benützen. Krusch erklärt sie für eine Arbeit der Karolingerzeit. Dagegen hat der Tod der Afra ein gutes Zeugnis an Venant. Fortunatus Vita Martini IV v. 642 f. S. 368 und durch das Vorkommen ihres Namens in den älteren Martyrologien, s. P. RE. I S. 233; Der junge Augsburger Bischofskatalog (M.G. Scr. XIII S. 334) nennt als ersten Bischof Zosimus, schon sein Nachfolger hat einen deutschen Namen Perewelf. Irgend welche Erinnerung an die Römerzeit war also nicht vorhanden.

2) Schreiben der Bischöfe Venetiens und des zweiten Rätiens v. 591, Mansi X S. 466. Hier ist erwähnt, dass die ecclesia Augustana vor kurzem in Verbindung mit der fränkischen Landeskirche getreten sei. Das nächstliegende Verständnis führt auf Augsburg, nicht auf Lorch (Friedrich KG. I S. 352).

3) In Bregenz wurde i. J. 1892 eine wahrscheinlich christliche Bleiplatte aus der Römerzeit entdeckt, s. Mitth. der Centralkomm. N.F. 18 S. 177 f. Columba fand am Bodensee — er lag ganz in Rätien — Christen, s. u. Kap. 5. Vgl. auch oben S. 8 Anm. 4.

ten, da ihnen die belebende Gemeinschaft mit einem grösseren Kirchenkörper fast völlig abgeschnitten war, notwendig der Verkümmerung verfallen. Man kann denn auch nicht sagen, dass eine bemerkbare Einwirkung auf die siegreichen Alamannen von ihnen ausgegangen ist.

Nicht die Romanen, sondern die Goten, diese unermüdlichen Vermittler der Germanenmission, scheinen dem Christentum zuerst Eingang bei den Alamannen verschafft zu haben. Wir hören im fünften Jahrhundert von einem christlichen Alamannenfürsten Gibuld. Da er Arianer war, so ist die Annahme ziemlich sicher, dass er bei seinem Übertritt unter gotischem Einfluss handelte [1]). Aber der Schritt, den er that, fand keine Nachahmung. Der alamannische Stamm blieb der nationalen Religion treu. Man hat die Bemerkung gemacht, dass in den Namen der in dieser Zeit gegründeten süddeutschen Ortschaften Berchta, Frigga, Hulda vor den alten Schlachtengöttern deutlich hervortreten [2]). Die Thatsache zeigt, wie lebendig die überlieferten religiösen Vorstellungen bei den Alamannen waren. Fand man in einem Gräberfelde, das dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts anzugehören scheint, sowohl ein Hüftgehänge mit dem Kreuzeszeichen als eine Spange mit den Worten: „Mit teurem Lohne lohnt Wuotan Freundschaft“ [3]), so zeugt die letztere sicher für das Heidentum, während das Kreuzeszeichen allein noch kein Beweis für den christlichen Glauben des Bestatteten ist. Mit einem Wort: So lange sie selbstständig waren, blieben die Alamannen ein heidnisches Volk, das höchstens einzelne christliche Glieder zählte [4]). Der Alamannentrotz [5]), von dem die Römer sprachen, bewies sich auch in dem zähen Festhalten des alten Glaubens.

Die nordöstlichen Nachbarn der Alamannen waren eine Zeit lang die Burgunder [6]).

Ursprünglich sassen sie an der Ostsee, dann weiter landein-

1) Eugipp. Vita Severini 19.

2) Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes I S. 135.

3) Über die Gräberfunde zu Nordendorf bei Augsburg vgl. Jahresber. d. hist. Ver. f. Schwaben 8 u. 9; über die erwähnte Inschrift Dietrich in Haupts Zeitschr. f. deutsch. Altert. XIV, S. 75 f.

4) Vgl. Ammian. Marcell. XIV, 10, 9; Salv. de gub. D. IV, 68.

5) Vgl. Sid. Apoll. carm. V, 375: Trux Alamannus. Amm. Marc. XXVIII, 5, 9: Immanis natio.

6) Man vgl. zu dem Folgenden im allgemeinen Binding, Gesch. des burg. rom. Königreichs I, 1868, Jahn, Geschichte der Burgundionen I, 1874.

wärts zwischen Oder und Weichsel. Das allgemeine Vorwärtsdrängen der germanischen Stämme riss auch sie mit fort: zur Zeit des Kaisers Probus erscheinen sie im westlichen Deutschland; der Kaiser schlug sie i. J. 277 am Rhein; am Ende des dritten Jahrhunderts galten sie in Gallien neben den Alamannen als gewohnte Feinde[1]. Traten sie zunächst unter den germanischen Gegnern des Reiches auf, so brachte sie ihr Vordringen alsbald in feindliche Berührung mit den Alamannen. Der Hauptgrund des Gegensatzes lag darin, dass die letzteren vom Taunus südwärts bis über die Donau sich ausdehnend den Burgundern, welche östlich von dem alten römischen Grenzwall wohnten[2], den Weg nach Westen verlegten; Streit über einzelne Grenzgebiete, über den Besitz von Salzquellen kam dazu[3]. Der Zwiespalt der Interessen beider Stämme brachte es dahin, dass die Burgunder den Anschluss an die Römer suchten: man hört von häufigen Gesandtschaften, die sich zu diesem Zweck am römischen Hofe einfanden[4]. Den Römern konnte die Verbindung mit einem deutschen Stamme gegen den andern nur erwünscht sein. Valentinian I. eilte, sich der Burgunder zur Bekämpfung der Alamannen zu bedienen[5]. Aber als nun die Burgunder einen unerwartet starken Heerhaufen an den Rhein sandten[6], sahen sie sich von dem Kaiser im Stiche gelassen:

---

1) Mamert. paneg. Maxim. d. 5: Statim, vixdum misero illo furore sopito, (dem Bacaudenaufstand) cum omnes barbariae nationes excidium universae Galliae minarentur neque solum Burgundiones et Alamanni, sed etiam Chaibones Erulique, viribus primi barbarorum, locis ultimi, praecipiti impetu in has provincias irruissent etc. Das „non solum“ setzt voraus, dass ein Burgundereinfall nichts Unerhörtes war. Die Rede ist i. J. 289 gehalten.

2) Amm. Marc. XVIII, 2, 15 berichtet, dass Julian, nachdem er das alamannische Gebiet durchzogen, ad regionem cui Capellatii vel Palas nomen est, gelangte, ubi terminales lapides Alamannorum et Burgundionum confinia distinguebant. Bei Palas denkt man allgemein an den Pfahl, die deutsche Bezeichnung des römischen Grenzwalls.

3) Amm. Marc. XXVIII, 5, 11. Mamert. geneth. Maxim. 17 f. (aus den Jahren 291—293).

4) Symmach. Laud. in Val. Aug. II, 13 (ed. Seeck).

5) Amm. Marc. XXVIII, 5, 9 ff.

6) Amm. Marc. l. c. 11 f. Hier. chron. ad ann. 375 nennt ein Heer von 80 000 Mann. Die Zahl kann bei der bekannten Unzuverlässigkeit des Hieronymus in solchen Dingen, gegenüber den catervae lectissimae des Ammian nicht in Betracht kommen; vollends unthunlich ist es, aus ihr die Stärke des ganzen Stammes berechnen zu wollen, wie Jahn S. 252 f. unternimmt.

die Folge war, dass sie sich zum Rückzug entschliessen mussten[1]). Die Römer hatten wohl in der starken Machtentfaltung und in dem Zug direkt an den Rhein die Absicht gesehen, sich alamannischen Gebietes dauernd zu bemächtigen: es lag aber nicht in ihrem Interesse, die Zahl ihrer germanischen Nachbarn am Rhein zu vermehren. Daher der Treubruch gegen ihre Bundesgenossen. Jedoch das Ziel der Burgunder blieb, ihre Wohnsitze westwärts auszudehnen, und sie erreichten es vielleicht noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts, wenn sie wirklich damals schon sich zwischen Franken und Alamannen einschoben und die letzteren südwärts drängten[2]). Sicher ist, dass als i. J. 406 und 407 die Vandalen und Alanen in Gallien einfielen, die Burgunder sich ihnen anschlossen[3]). Furchtbar haben damals die Germanen in Gallien gehaust, bis es dem Usurpator Konstantin gelang, der eingedrungenen Scharen mächtig zu werden[4]). Doch war sein Sieg nicht vollständig, er musste sich in Unterhandlungen einlassen[5]),

1) Amm. Marc. l. c.

2) Wietersheim-Dahn, Geschichte der Völkerwanderung II S. 105, unter Widerspruch von Jahn, I S. 267.

3) Hier. ep. 123, 16. Oros. hist. VII, 38, 3; 40, 3. Über die Ursache des Vandalenzugs v. Ranke, WG. IV, 1 S. 252 ff.

4) Zos. VI, 2 f. Soz. h. e. IX, 11 f. Olymp. fragm. 12.

5) Oros. VII, 40, 4: Constantinus . . . in Gallias transiit. Ibi saepe a barbaris incertis foederibus inlusus, detrimento magis reipublicae fuit. Ich kann der Darstellung Jahns I, S. 286 ff. nicht beistimmen. Er folgt Zosimus II, 3; ich glaube aber nicht, dass man die Angaben des Hiernoymus ep. 123 und des Orosius bei Seite lassen darf, wie er thut. Hieronymus schrieb seinen Brief im Jahre 409, wie konnte er von dem Verlust der rheinischen Städte sprechen, wenn diese sofort zurückerobert wurden? Geht man von der Nachricht des Orosius aus, so traten gewisse der in Gallien eingefallenen Stämme in ein Föderatverhältnis zu Konstantin. Für die Alamannen bestätigt das ausdrücklich Renatus Profuturus Frigiretus bei Greg. Tur. h. Fr. II, 9. Das setzt ein Zugeständnis von Seiten Konstantins voraus: es liegt nahe, an Einräumung von Wohnplätzen links des Rheins zu denken: darnach strebten längst die Alamannen wie die Burgunder, dann kommt die Nachricht des Hieronymus zu ihrem Rechte. Konstantin sah sich aber durch sie betrogen: denn beide Stämme schlossen sich alsbald dem Jovinus an, wie wir aus Frigiret u. Olympiodor wissen. Nach dem ersteren muss man auch einen Vertrag mit den Franken annehmen, der aber ebenfalls gebrochen wurde. Die Angaben des Orosius finden demnach von verschiedenen Seiten her Bestätigung, um so weniger geht es an, sie zu ignorieren. Berichtet nun Prosper in seiner Chronik S. 467 die Erwerbung des linken Rheinufers durch die Burgunder zum Jahre 413, so

und es scheint, dass die Burgunder den gallischen Boden nicht wieder verliessen: an allen Bewegungen der nächsten Jahre waren sie mitbeteiligt, ihr König Gunticar unterstützte die Erhebung Jovins zum Kaiser i. J. 411 [1]) und zog als sein Bundesgenosse nach dem südlichen Gallien [2]); zwar wurde er von dem Gotenkönig Ataulf, der auf die Seite des Honorius trat, zurückgedrängt [3]), aber das Ende war gleichwohl, dass im Jahr 413 den Burgundern von Honorius römisches Gebiet eingeräumt wurde [4]): es ist die Gegend, in welcher sie das Nibelungenlied kennt. Sie standen zu dem Reich in einem ähnlichen Verhältnis, wie die Goten Athanarichs, denen Theodosius Sitze auf dem rechten Donauufer gab [5]).

Das Land, das auf diese Weise in den Besitz der Burgunder überging, hatte eine zum Teil christliche Bevölkerung. Da die Abtretung auf Vertrag beruhte, war an einen Rückzug der Römer nicht zu denken. Zum erstenmal trat somit ein heidnischer germanischer Stamm in enge und ununterbrochene Beziehung zu christlichen Mitbürgern. Die Burgunder scheinen ähnlich bildsam und für die Kultur zugänglich gewesen zu sein, wie die Goten. Für ihr Verhalten zum christlichen Glauben war dies entscheidend: sie sind wenige Jahre, nachdem sie sich auf dem linken Rheinufer niedergelassen hatten, zu ihm übergetreten. Zum erstenmale begegnet man der für die Germanen charakteristischen Weise des Übertritts, dass nicht einzelne nach und nach für den neuen Glauben gewonnen wurden, sondern dass das Volk als Ganzes sich für denselben entschied. Nicht nur als Sache des einzelnen, sondern auch als öffentliche Angelegenheit hat den Deutschen die Religion stets gegolten. Die Annahme der Religion der Römer erscheint wie die Folge davon, dass die Burgunder in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Reich traten; sie musste das Nebeneinanderwohnen der beiden Völker erleichtern, und wer möchte bezweifeln, dass dies ihr Zweck war? Obgleich die Gemeinden einen bedeutenden Bruchteil deutsch

---

widerspricht das nicht. Sie hatten den Landstrich durch Konstantin erhalten, Jovinus musste ihn, um sie zu gewinnen, in ihrem Besitz lassen: aber weder der eine noch der andere vermochte sich zu halten, sondern schliesslich fiel die Herrschaft in Gallien wieder dem Kaiser Honorius zu. Bestätigte er im genannten Jahr die Zusage der beiden Prätendenten, so hatte Prosper ein Recht zu seiner Angabe.

1) Olympiod. fragm. 17.

2) Ren. Prof. Frigiret. bei Greg. Tur. l. c.

3) Jord. Get. 161.

4) Prosp. chron. ad. ann. 413 S. 467; Cassiod. chr. z. d. d. S. 155.

5) Vgl. Jahn, I S. 318 ff.; v. Ranke, WG. IV, 1 S. 272.

redender Glieder hatten, wurde die kirchliche Organisation nicht umgestaltet.[1])

Es dauerte nicht zwei Jahrzehnte, bis auch die auf dem rechten Ufer des Rheins zurückgebliebenen Burgunder den christlichen Glauben annahmen. Auch sie in der Weise, dass die Gesamtheit handelte. Nach Sokrates wurde der Entschluss zur Taufe im Jahre 430 unter dem Eindruck einer schweren Gefahr durch die Hunnen gefasst: man wandte sich mit der Bitte um die Taufe an einen gallischen Bischof; er bereitete das Volk eine Woche lang durch Fasten und Unterricht vor: dann erfolgte die Taufe aller. Nun errang das Volk im frischen Vertrauen auf den Gott der Römer, dem es sich ergeben hatte, den Sieg über die hunnische Streitschar.[2])

In doppelter Hinsicht erscheint die Bekehrung der Burgunder als ein hoffnungsvoller Anfang: erstens kommt in Betracht, dass sie durch den Einfluss der römischen Christenheit geschah, als

---

1) Oros. VII, 32, 12 f.: Eorum — der Burgunder — esse praevalidam et perniciosam manum, Galliae hodieque testes sunt, in quibus praesumpta possessione consistunt; quamvis providentia Dei Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis, quibus oboedirent, receptis blande mansuete innocenterque vivant, non quasi cum subiectis Gallis sed vere cum fratribus Christianis. Man beachte die ausdrückliche Erwähnung des Bestands der kirchlichen Organisation, in welche sich die neuen Gläubigen einfügten. Orosius schrieb seine Historien 417—418 (s. Ebert I, S. 337). Daraus folgt, dass die Bekehrung spätestens 416 geschah; da die Burgunder erst 413 in den sicheren Besitz des Landes kamen, so bleibt für die Bekehrung ein so kurzer Zeitraum, dass es wahrscheinlich ist, dass dieselbe auf Grund eines Volksbeschlusses erfolgte, zumal da auch der Übertritt des ganzen auf gallischem Boden wohnenden Volkes von Orosius ausdrücklich bezeugt wird.

2) Socr. h. e. VII, 30: Ἔθνος ἐστὶ βάρβαρον πέραν τοῦ ποταμοῦ Ῥήνου (von dem Standpunkte des Römers aus; also auf dem rechten Rheinufer) ἔχον τὴν οἴκησιν, Βουργουνζίωνες καλοῦνται . . . Τούτοις συνεχῶς τὸ ἔθνος τῶν Οὔννων ἐπερχόμενον ἐλεηλάτει τὴν χώραν αὐτῶν . . . Κατὰ νοῦν δὲ λαμβάνοντες ὅτι Ῥωμαίων ὁ θεὸς ἰσχυρῶς τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν βοηθεῖ κοινῇ γνώμῃ πάντες ἐπὶ τὸ πιστεῦσαι τῷ Χριστῷ ἐληλύθασιν. Γενόμενοί τε ἐν πόλει μιᾷ τῆς Γαλλίας παρακαλοῦσιν ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου τυχεῖν Χριστιανικοῦ βαπτίσματος. Ὁ δὲ ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας παρασκευάσας νηστεῦσαι αὐτοὺς καὶ τὴν πίστιν κατηχήσας αὐτοὺς τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ βαπτίσας ἀπέλυσε. Ich halte Rettbergs Bedenken gegen die Nachricht für zu weitgehend: sie drängten sich ihm auf, da er sie auf denselben Vorgang bezog, den Orosius berichtet. Da aber weder die Zeit noch der Ort noch die Motivierung des Übertritts in beiden Berichten zusammentreffen, so ist diese Annahme unbegründet. Schon deshalb kann Sokrates nicht von der Bekehrung des ganzen Volkes reden, da er nur von 3000 Kriegern weiss.

erster germanischer Stamm schlossen sich die Burgunder der katholischen Kirche an [1]): auch diese schien endlich den Zugang zu den Völkern, denen die Zukunft gehörte, zu finden. Das andere ist, dass ein Teil der Burgunder auf dem rechten Rheinufer, auf ungemischt deutschem Boden wohnte; hier war die Gefahr der Romanisierung nicht vorhanden: es konnte einen Augenblick scheinen, als ob diese Burgunder den Anfang einer deutschen Kirche bilden würden.

Indess auch auf dem Gebiet der Geschichte bringt nicht jedes Samenkorn Frucht. Die Bekehrung der Burgunder blieb ohne Folgen für den Fortgang der allgemeinen Dinge. Der Grund lag darin, dass die Kraft dieses Stammes zerschellte, ehe sie sich entfalten konnte. Als die Burgunder im Jahre 435 einen Angriff auf die erste belgische Provinz wagten, unterlagen sie dem durch Aetius geführten römischen Heere. [2]) Im nächsten Jahre brach Aetius treulos den mit ihnen geschlossenen Frieden und nun erlitten sie durch die hunnischen Hilfsvölker der Römer jene schwere Niederlage, die sagenhaft umgestaltet Jahrhunderte lang von dem deutschen Volke forterzählt und besungen worden ist [3]).

Nicht lange darnach zogen sie vom Rhein ab: sie fanden nun Sitze an der Rhone [4]).

Für die Kirchengeschichte Deutschlands ist das christliche Burgunderreich um Worms eine Episode, wichtig nur deshalb, weil durch dasselbe der Fortbestand der kirchlichen Einrichtungen bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts gesichert ist. Dann ist aber klar, dass sie entweder nie oder höchstens für sehr kurze Zeit unterbrochen wurden.

Inzwischen hatten auch die Franken auf römischem und christlichem Boden Fuss zu fassen begonnen.

Der Frankenname wird zuerst um die Mitte des dritten Jahrhunderts genannt. Damals vollbrachte der spätere Kaiser Aurelian

1) Ich halte die Angabe des Orosius für völlig glaubwürdig; auch Sokrates weiss nur von kath. Christentum der Burgunder. Bekehrte sich das Volk am Rhein, so lässt sich nicht absehen, wie eine Berührung mit dem Arianismus möglich war; sie trat erst ein, seitdem die Burgunder an der Rhone Nachbarn der Westgoten waren.

2) Prosp. chron. ad ann. 435 S. 475. Sid. Apoll. carm. VII v. 234 f.

3) Prosp. l. c.; Hydat. chron. z. J. 436 S. 22; Chron. Gall. z. 436 S. 660; vgl. Jahn I S. 341 ff.

4) Chron. Gall. z. J. 443 S. 660: Sapaudia Burgundionum reliquiis datur cum indigenis dividenda; Mar. Avent. chron. ad ann. 456 S. 232.

als Tribun der sechsten Legion in Mainz solche Heldenthaten gegen die ganz Gallien brandschatzenden Franken, dass die römischen Soldaten ihn in Liedern feierten [1]), deren Reste ahnen lassen, welche Ströme von Blut die Römer vergossen, um ihre Herrschaft zu behaupten. Es war ein neuer Name, kein neuer Stamm, der hier auftrat: mit dem stolzen Namen der Freien bezeichneten sich die deutschen Stämme am mittleren, dann auch am niederen Rhein, seitdem sie die frühere Abhängigkeit von Rom brechend sich zum Angriff auf die Grenzen des Reichs vereinten [2]). Bald waren sie die gefährlichsten Feinde der Römer. Unternahmen sie zuerst Beutezüge [3]), so wurden daraus bald Eroberungszüge, aber nicht um die Herrschaft, sondern um das Land kämpften sie: die römische Bevölkerung wich aus den Gebieten, die sie einnahmen. Ungezählte Scharen des tapferen Volkes gingen dabei zu Grunde; es ist als hätten die Römer versucht, seinen Ansturm durch Schrecken zu lähmen; denn grausamer und blutdürstiger führte der römische Kulturstaat den Kampf als seine barbarischen Gegner: die Römer warfen die Kriegsgefangenen, die bei den Franken Schonung fanden, den wilden Tieren im Circus zum Frasse vor, und die Erbärmlichkeit der Rhetoren wusste mit hochtönenden Worten auch diese Schandthaten der Herrscher zu verherrlichen. [4]) Aber aufzuhalten war der Andrang nicht. Zwar am Mittelrhein kam der Kampf, hauptsächlich durch die Erfolge Julians, für einige Zeit

---

1) Vopisc. Aurel. 7 teilt die zwei Verse mit:
mille Sarmatas mille Francos semel et semel occidimus
mille mille mille mille mille Persas quaerimus.
Auch die Peutingerische Karte kennt die Franken.

2) Über den Ursprung und die Wanderungen der Franken vgl. Dederich, der Frankenbund 1873; Waitz, VG. II, 1 S. 8 ff.; Schröder, Hist. Zeitschr. Bd. 43 S. 1 ff. u. Rechtsgeschichte S. 94 ff.; Lamprecht, Wirtschaftsleben I, S. 151 ff.; Deutsche Gesch. I, S. 280 ff.; Schultze, Deutsche Gesch. II, S. 37 ff. Prou, La Gaule Mérovingienne, Paris o. J. (1896). Dass der Name Franken die Freien bedeutet, ist bestritten von Christ, Westdeutsche Zeitschr. VII, S. 339 f.

3) Vopisc. Aurel. 7. Eutrop. brev. IX, 21. Amm. Marc. XVII, 2, 1; XX, 10, 2. Inc. paneg. (VII) Const. d. 10.

4) Incert. paneg. (VII) Const. d. 12: Caesi innumerabiles, capti plurimi; quicquid fuit pecoris, raptum aut trucidatum est; vici omnes igne consumpti: puberes qui in manus venerunt, quorum nec perfidia erat apta militiae nec ferocia servituti, ad poenas spectaculo dati saevientes bestias multitudine sua fatigarunt, hoc est, imperator, fretum esse virtute sua atque fortuna, hoc est non pacem emere parcendo, sed victoriam quaerere provocando.

zum Stehen. Aber inzwischen hatte er auch am Niederrhein begonnen. Hier kämpfte man zuerst um Batavien, d. h. Holland [1]): kein Römer erwähnt, dass der Landstrich verloren ging [2]); aber bald war der Gegenstand des Kampfes Toxandria, d. i. Seeland und Brabant; wieder hört man Siegesberichte, aber das Ende war, dass auch dieser Bezirk den Franken blieb; nur die Oberhoheit Roms [3]) mussten sie anerkennen. In derselben Zeit berannten die ribuarischen Franken Köln; i. J. 355 gelang ihnen die Eroberung der Stadt; zwar vermochten sie damals noch nicht sie zu halten [4]), aber ein halbes Jahrhundert später kam die Metropole des Niederrheins für immer in ihren Besitz. Im Anfang des fünften Jahrhunderts war Andernach der nördlichste römische Ort am Rheine: eine Linie von da über Tongern nach Arras und Amiens bezeichnete nun die Nordgrenze des Reichs [5]). Im Jahre 409 gehörten auch Arras und Amiens schon zu den verlorenen Städten [6]), um dieselbe Zeit fiel Kamerik [7]). Dann schien es einen Moment, als ob es Aetius gelingen würde, die Feinde zum Stillstand zu bringen: er besiegte sie wiederholt [8]). Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts

---

1) Unter Konstantius Chlorus: Eumen. or. pro rest. sch. 21. Inc. paneg. (V) Constantio d. 3. Inc. paneg. (VI) Max. et Const. d. 4. Inc. paneg. (VII) Const. d. 5. Inc. paneg. (IX) Const. d. 25.

2) Die Panegyriker wissen nur von römischen Siegen. Den Verlust erwähnt erst Zosimus III, 6: Αὕτη ἡ νῆσος οὖσα πρότερον πᾶσα Ῥωμαίων τότε ὑπὸ Σαλίων κατείχετο.

3) Zos. III, 6; Amm. Marc. XVII, 8, 3 f.; Liban., Epitaph. in Jul. ed. Reiske I, 546.

4) Amm. Marc. XV, 8, 19. XVI, 3, 1 f. Vgl. Sulp. Alex. bei Greg. Tur. H. Fr. II, 9.

5) Notit. dignit. ed. Seeck, p. 213 ff.

6) Hier. ep. 123, 16: Ambiani, Attrebatae extremique hominum Morini, Tornacus, Nemetae, Argentoratus translatae in Germaniam.

7) Nach Greg. Tur. H. Fr. II, 9 wurde Kamerik durch Chlojo, angeblich Urgrossvater Chlodowechs, erobert. Ist das Verwandtschaftsverhältnis hist. ep. 9 oder auch die Angabe der „quidam“ bei Gregor, dass Merovech de stirpe Chlojos gewesen sei, richtig, so kann Chlojo schon im Anfang des 5. Jahrhunderts geherrscht haben, er lebte noch 431, vgl. Sid. Ap. carm. V, 211 f. Das „pervaserat“ des Sidonius zeigt, dass die Besetzung von Arras (u. Kamerik) dem Kampfe mit Aetius vorausging; derselbe fiel dann zusammen mit der von Gregor bemerkten Pause des Vordringens. Der Erfolg des römischen „Siegs“ war der Verlust des Landes bis an die Somme.

8) Prosp. chron. z. J. 428 S. 472 (gegen die Ribuarier); Sid. Apoll. carm. V, v. 212 (gegen Chlojo, also die Salier); vgl. Jord. Get. 176. Hydat. chron. z. J. 432 S. 22.

aber drangen die Franken auch am Mittelrhein unwiderstehlich vor. Sie breiteten sich gegen die Mosel hin aus. Trier kannte Salvian noch als römisch, obwohl es schon viermal von den Deutschen erstürmt worden war; doch um 475 war auch hier die römische Herrschaft zu Ende[1]). Ein Jahrzehnt später vernichtete der zwanzigjährige Chlodowech den letzten Rest einer fünfhundertjährigen Herrschaft: in der Schlacht bei Soissons 486 unterlag ihm Syagrius, der unter dem Titel eines Patricius in den gallischen Städten regierte, die sich noch römisch nannten[2]); bis an die Loire herrschte nun ein heidnisches Volk.

Was Wunder, dass die Römer die Franken hassten, wie keinen zweiten deutschen Stamm, und dass dieser Hass zu Greueln führte, wie die Ermordung der Kriegsgefangenen durch Konstantin. Als das wildeste, unbändigste Volk unter den Barbaren galten die Franken; ihre Treulosigkeit und Eidbrüchigkeit war fast sprichwörtlich[3]). Aber der Hass schloss ein gewisses Interesse an diesen Männern voll ungebrochener Kraft in sich: man begriff es nicht, dass sie die Ruhe gleichsam für ein Unglück ansahen, dass sie am Streit als solchem ihre Lust hatten; aber man freute sich der fremdartigen Gestalten mit ihren blitzenden Augen und langen Haaren, in ihrer ungewohnten Tracht: eng schlossen sich die Gewänder an die kraftvollen Glieder, breite Gürtel hielten sie zusammen; wie gegenwärtig bei den Alpenbewohnern blieb das Knie nackt. Man bewunderte die sichere Kraft, mit der sie die zweischneidige Streitaxt schleuderten, die Gewandtheit, mit der sie den Schild im Kreise drehten und zwischen den geschwungenen Lanzen sich bewegten, den trotzigen Mut, in dem sie lieber starben, als dass sie von dem einmal eingenommenen Platze wichen[4]).

So war denn auch die Berührung der Römer mit den Franken nicht nur eine feindselige. Langsam aber unaufhaltsam durchdrang das germanische Element Gallien: es diente den Römern, aber

---

1) Sid. Apoll. ep. IV, 17 u. Ausp. ep. ad Arbog. Das Datum ergibt sich daraus, dass der Brief des Sidonius von ihm als Bischof geschrieben ist, d. h. nach 472 und vor dem Tode des Lupus von Troyes d. h. vor 479. Vermutlich fiel Trier schon um die Mitte des 5. Jahrh. Sidonius (carm. VII, v. 370 ff.) bringt das Vordringen der Franken in das zweite Belgien und erste Germanien mit der Ermordung des Aetius (21. Sept. 454) in Zusammenhang. Gingen diese Provinzen verloren, so konnte das dazwischen liegende erste Belgien nicht gehalten werden.

2) Greg. Tur. H. Fr. II, 27.

3) Vgl. die Urteile der Panegyriker: IV, 18; VII, 5 u. 11; IX, 24; X, 17. Salv. de gub. Dei IV, 67 f. VII, 64.

4) Sid. Apoll. carm. V, v. 238 ff.

eben dadurch löste es den Zusammenhalt des Reiches auf. Schon im dritten Jahrhundert werden fränkische Hilfsscharen im römischen Dienst erwähnt[1]); es hat fernerhin nie an solchen gefehlt. Fränkischen Ansiedlern wurde wüste liegendes Land zur Bebauung überlassen; man rühmte das wie einen Sieg, und gewiss, das Reich hatte den Gewinn von ihrer Arbeit; aber in der keltoromanischen Umgebung bewahrten sie ihre Nationalität: sie bildeten die erste Etappe für die Eroberung des Landes[2]). Bald findet man Franken auch als Beamte und in der Umgebung der Herrscher; es war der Vater Konstantins d. Gr., Konstantius Chlorus, an dessen Hofe sie zuerst eine grosse Rolle spielten[3]). Seitdem begegnen in den höchsten Stellen des Reiches Glieder dieses Volkes: unter den Konsuln des vierten Jahrhunderts sind vier fränkischer Nationalität. Man wusste offenbar die frische Energie und den scharfen Blick der Barbaren zu schätzen und suchte sie dem Reiche dienstbar zu machen. Aber von Anfang an wollten die Deutschen nicht nur dienen: es ist nur die andere Seite der Sache, dass sie alsbald wagten, die Hand nach dem Diadem auszustrecken. Vielleicht war Magnentius, der den Kaiser Konstans stürzte und mit Konstantius um die Krone rang, ein Franke[4]). Sicher jener Silvanus, den die römische Arglist zur Empörung nötigte[5]); schon sein Vater Bonit hatte sich im Dienste Konstantins d. Gr. ausgezeichnet[6]). Neben Silvanus diente unter Konstantius der ihm innig befreundete Malarich[7]) als Befehlshaber der Gentilen: auch der Tribun Mallobaudes wird ein Stammesgenosse beider gewesen sein. So blieb es unter Julian, Valentinian I., Gratian und Valentinian II.: als Feldherr Valentinians I. fiel der Franke Charietto im Kampf mit den Alamannen[8]); nach Valentinians Tod war es der Franke Merobaudes[9]), durch dessen kluge und rasche Massregeln der Ausbruch von Unruhen verhindert wurde. Im Jahr 377 war er neben

1) Treb. Poll. Gallien. 7.

2) Inc. Paneg. (V) Const. d. 21: Sicut . . tuo, Maximiane Auguste, nutu Nerviorum et Trevirorum arva iacentia velut postliminio restitutus et receptus in leges Francus excoluit, ita nunc per victorias tuas, Constanti Caesar invicte, quicquid infrequens Ambiano et Bellovaco et Tricassino solo Lingonicoque restabat, barbaro cultore revirescit.

3) Amm. Marc. XV, 5, 11.

4) Wietersheim-Dahn I, S. 434; Richter S. 112 ff.

5) Amm. Marc. XV, 5; vgl. Richter S. 232 ff.

6) Amm. Marc. XV, 5, 33.

7) L. c. XV, 5, 6.

8) L. c. XXVII, 1, 2.

9) L. c. XXX, 10; vgl. XXXI, 8, 2 u. Zos. IV, 17, vgl. Richter S. 374 f.

Gratian Konsul, zum zweitenmal 383, und auch die nächsten Jahre waren zwei Franken Träger der konsularischen Würde, 384 Richomer, 385 Bauto. Jedermann weiss, dass es eine Zeitlang keinen mächtigeren Mann in Gallien gab als den Franken Arbogast.[1]) Man beurteilt ihn wohl nicht unrichtig, wenn man annimmt, dass er die Absicht hatte, auf friedlichem Wege die Franken in Gallien herrschend zu machen: deshalb sein energischer Kampf gegen die germanischen Angriffe auf das römische Reich, deshalb aber auch die Besetzung von Zivil- und Militärämtern durch Deutsche.

Wie stellen sich nun diese Männer in religiöser Hinsicht? Sie dienten christlichen Kaisern, auch die römische Kultur blieb ihnen nicht fremd,[2]) aber abgesehen von Magnentius waren sie, wie es scheint, Heiden. Von einem oder dem andern ist das ausdrücklich erwähnt: mit den letzten namhaften Vertretern der heidnischen Weltanschauung, Libanius und Symmachus, war Richomer befreundet; man rühmte ihn wegen seiner Treue gegen die Götter;[3]) und ein Mann von so starkem Selbstgefühl wie Arbogast machte auch aus seinem Heidentum kein Hehl; jedermann wusste, dass er den „Dämonen" diente; er rühmte sich wohl gelegentlich seiner Bekanntschaft mit einem grossen christlichen Bischof; aber er konnte auch drohen, er werde die Pfaffen in Mailand zu Soldaten, die Kirchen zu Pferdeställen machen.[4]) Ein christlicher Geschichtschreiber hat den Kampf zwischen ihm und Theodosius als Kampf zwischen Heidentum und Christentum betrachtet.[5]) Wie diese hervorragenden Männer, so blieb sicher auch der grösste Teil der geringeren, die in römische Dienste traten und deren Namen nie-

1) Zos. IV, 53; Oros. VII, 35, 11: Vir barbarus animo consilio manu audacia potentiaque nimius; Socrat. V, 25: χαλεπὸς καὶ μιαιφονώτατος. Soz. VII, 22. Marcell. com. chron. ad ann. 392. Charakteristisch sind besonders die Anekdoten bei Paul. Vita Ambros. 30 f, vgl. Wietersheim-Dahn II S. 83 ff.

2) Richter S. 232 über Silvanus.

3) Liban. de vit. s. I. p. 136; Symm. ep. III, 54—59. Übrigens ist es nicht sicher, dass Richomer ein Franke war; die Annahme beruht auf der Identifizierung Richomers mit dem bei Greg. Tur. H. Fr. II, 9 genannten Richimer.

4) Paul. V. Ambros. l. c.

5) Oros. VII, 35, 12. Potentia Dei non fiducia hominis victorem semper extitisse Theodosium, Arbogastes iste praecipuum . . ducumentum est, qui . . . cum adversus eundem Theodosium collectis Gallorum Francorumque viribus exundavit nixus etiam praecipuo culto idolorum, magna tamen facilitate succubuit.

mand erwähnt, dem väterlichen Heidentume treu. Das zeigt aber, dass die Kraft desselben noch ungebrochen war; und war das bei Männern der Fall, die sich aus der Gemeinschaft ihres Volkes losrissen, um wie viel mehr dann innerhalb des Volkes selbst. Es ist nicht anzunehmen, dass das Christentum der Römer trotz der langen Berührung derselben mit den Franken auf die letzteren irgend welchen Eindruck machte. Salvian sah in ihnen ein rein heidnisches Volk. Damit übereinstimmend bemerkt sein Zeitgenosse, der Brite Agricola, es gebe bei ihnen so wenig wie bei den Sachsen Christen.[1])

Das Verhältnis der Franken zum Christentum begann sich erst zu ändern, seitdem sie römisches Gebiet in grösserer Ausdehnung beherrschten und davon abstanden, die römische Bevölkerung zu verdrängen.

In den Gebieten, welche die Franken zuerst eroberten, der batavischen Insel und Toxandrien, wird es überhaupt keine oder keine irgend ins Gewicht fallenden Christengemeinden gegeben haben. Ob solche in den späteren Bischofsstädten Doornik, Kamerik und Arras bestanden, ist ebenfalls eine Frage, die sich nicht mit Sicherheit beantworten lässt. War es der Fall, so wurden sie völlig vernichtet; denn es begegnet später keine Spur von ihnen. Dagegen überdauerten die christlichen Gemeinden an der Somme, der mittleren Maas und dem Niederrhein die fränkische Eroberung. An der ersten Synode zu Orleans i. J. 511 nahmen die Bischöfe von Soissons, Amiens und Noyon Anteil:[2]) schwerlich aber waren diese Bistümer Neugründungen Chlodowechs: es waren die alten Römerbistümer. In Tongern kann man das Bistum um die Mitte des fünften Jahrhunderts noch nachweisen: Gregor von Tours wusste von einem Bischof Arvatius in der Zeit des Hunnensturmes. Vielleicht ging es infolge der Verwüstung, welche die Stadt damals erlitt, ein und wurde nach etlichen Jahrzehnten mit dem Sitz in Mastricht erneuert.[3]) Von den Zuständen in Köln kurz nach der fränkischen Eroberung gewährt uns der erste Brief Salvians eine Anschauung. Die römische Bevölkerung wurde nicht vertrieben, jedoch war ihre Lage äusserst gedrückt: man behandelte sie anfangs

---

1) Caspari, Bfe., Abh. u. Pred. Christian. 1890 S. 1: Nam et in Francia et in Saxonia et in omni Barbaria Deus est, non tamen et Dei cultores. Über Agricola, den Caspari mit grosser Wahrscheinlichkeit als Verfasser des Briefs bezeichnet, s. Prosp. chron. z. 429 S. 472.

2) M.G. Conc. I S. 9 ff.; vgl. Duchesne, L'origine des diocèses S. 353 f.

3) Vgl. oben S. 33 Anm. 6, und unten S. 127, Anm. 2.

als kriegsgefangen, die Römer mussten den Deutschen als Sklaven dienen. Zwar erhielt ein Teil die Freiheit wieder, aber aller Besitz blieb den Eroberern: eine Verwandte Salvians, eine bejahrte, ehemals wohlhabende Witwe, musste als Tagelöhnerin um ihr tägliches Brot arbeiten. Wer es irgend vermochte, verliess deshalb die eroberte Stadt, aber es gab nicht wenige, welche nicht einmal die Mittel hiezu aufbringen konnten. Die Zerstörung der römischen Kommune war also vollständig, nicht aber der Abzug der römischen Bevölkerung. Konnte dann die christliche Gemeinde fortbestehen? Ich halte es nicht für unmöglich. Gregor von Tours kennt einen Bischof Severin von Köln im Anfange des fünften Jahrhunderts [1]); vielleicht wurde unter seinem Episkopat die Stadt von den Franken erobert. Wusste er die Reste der christlichen Gemeinde zu sammeln und zu erhalten, so würde sich erklären, dass sein Name unvergessen blieb.

Je weiter die fränkische Eroberung vordrang, um so weniger war diese Art von Besetzung des Landes möglich und notwendig. Das Schicksal Triers war denn auch ein anderes als das Kölns. Die Bevölkerung wurde viel weniger tief von der Eroberung betroffen, besonders blieben die kirchlichen Einrichtungen ungestört bestehen. Wir wissen, dass der Bischof Jamblich nach wie vor seines Amtes wartete, obgleich an die Stelle des römischen Befehlshabers ein fränkischer Graf getreten war [2]). Nicht anders war es in den Nachbarstädten: nirgends wurden die Bischöfe verjagt; sie suchten sofort Verkehr mit den fränkischen Grossen, ebensosehr als Vertreter der christlichen Religion, wie als Träger der römischen Bildung. Und beides blieb nicht ohne Einwirkung: wenn die Franken die Kirche früher ignorierten, so begannen sie jetzt, sie zu beachten.

---

1) Nach Greg. Tur. de virt. Mart. 1, 4 war Severin im Todesjahre Martins (401) Bischof. Die vit. Sev. A. S. Boll. Octob. X S. 56 ff. ist wertlos.

2) Auspicius von Toul empfiehlt ihn dem fränkischen Comes Arbogast mit folgenden Worten (M.G. Ep. III Nr. 23 v. 79 ff. S. 137):

Sanctum et primum omnibus, nostrumque papam Jamlychum
Honora, corde dilige, ut diligaris postmodum.
Cui quidquid tribueris, tibi in Christo praeparas,
Haec recepturus postmodum, quae ipse seminaveris.

Sidonius Apollinaris rühmt denselben als consumatissimum virum cunctarumque virtutum conscientia et fama juxta beatum. Ebenso spricht er von den benachbarten Bischöfen und nennt ausdrücklich Auspicius und Lupus von Troyes (ep. IV, 17). Dass die Städte durch die Eroberung litten, braucht man nicht zu sagen. Wie lange die Nachwirkungen dauerten, zeigt in bezug auf Verdun Greg. Tur. H. Fr. III, 34.

Für diese Verhältnisse ist höchst lehrreich, was wir über den jüngeren Arbogast, einen fränkischen Befehlshaber von Trier, wissen. Er war ein Verwandter, vielleicht ein Enkel jenes gewaltigen Comes Arbogast. Während sein Vater Arigius noch ein Heide war, bekannte er sich zum christlichen Glauben. Und wie die Religion der Römer, so suchte er auch ihre Sprache, ihre Bildung sich anzueignen; beides stand ohne Zweifel in Zusammenhang: sein Übertritt zum Christentum gehörte mit zu der Annahme der römischen Kultur. Arbogast trat in Beziehung zu mehreren Bischöfen: Sidonius Apollinaris und Auspicius von Toul wechselten Briefe mit ihm: er suchte bei ihnen Belehrung über religiöse Dinge und sie wussten nicht genug seine Gewandtheit in der lateinischen Sprache zu rühmen [1]). Man sieht, dass Franken und Romanen einem staatlichen Gemeinwesen angehörten, machte sich sofort bemerklich, sofort bewies sich auch die Überlegenheit der Kultur: sie kam der Religion des Kulturvolkes zu gute.

Trotzdem fand das Beispiel Arbogasts nicht entfernt allgemeine Nachfolge. Wo lag der Grund? Niemand wird ihn darin suchen, dass der nationale Göttermythus in den Überzeugungen des fränkischen Volkes unerschüttert bestand. Denn so gewiss es ist, dass der Glaube an das Walten der alten Götter noch eine Macht war, ebenso gewiss ist es auch, dass er durch die Wanderung des Volkes, durch die Jahrzehnte voll Kampf und Blutvergiessen, durch die Berührung mit anders gearteten Religionen in seiner unmittelbaren Gewalt über die Gemüter tief geschädigt worden ist. Das erstere wird schon durch die Thatsache bewiesen, dass er als Aberglaube Jahrhunderte lang fortlebte, nachdem er als Glaube erloschen war; ohne das letztere aber wäre es unmöglich gewesen, dass wenige Jahrzehnte später das ganze Volk schier ohne ein Zucken des Bedauerns und ein Wort des Widerspruchs den Göttern den Rücken kehrte, die es seit der Urväter Zeiten verehrt hatte. Mehr infolge der unvergleichlichen Tenacität, die den religiösen Vorstellungen überhaupt eignet, hielt das fränkische Volk an dem Alten fest, als weil es sich seines Wertes bewusst war. Avitus von Vienne macht mit bezug auf die arianischen Germanen die Bemerkung, sie hielten den Aufforderungen zum Übertritt zur katholischen Kirche die Sitte ihres Volksstammes und die Gottesverehrung ihrer Väter entgegen [2]). Das sind Motive, die ohne Zweifel noch stärker auf die heidnischen Franken wirkten.

---

1) Vgl. die beiden angef. Briefe.

2) Avit. ep. 46 (ed. Peiper): Solent plerique in hac eadem causa, si pro expetenda sanitate credendi aut sacerdotum hortatu aut quorumcunque

Bei dieser Sachlage war ebensowohl der längere Fortbestand des Heidentums, wie die rasche Abkehr von ihm möglich. Die Entscheidung für das eine oder das andere lag in dem Vordringen oder dem Erlahmen der fränkischen Eroberung Galliens.

In den kleinen Herrschaften von Doornik, Kamerik und Köln fehlte ein zwingender Grund für den Wechsel der Religion. Das römische Element war hier, wenn nicht gänzlich verdrängt, so wenigstens ausserordentlich geschwächt; das Land war fast rein fränkisch geworden. Mit dem Römischen erschien das Christliche als das unterlegene. Wie hätten die Sieger sich dieser Religion anschliessen sollen? Sie dachten so wenig daran, als es ihnen einfiel, ihre Sprache mit der lateinischen zu vertauschen. Auch ein Mann wie König Childerich, der mehr als Bundesgenosse, denn als Gegner der Römer auftrat, der mit ihnen gegen die arianischen Westgoten und gegen den heidnischen Sachsen Adovacrius zu Felde zog, blieb ein Heide[1]).

Anders wurde es durch Chlodowech. Der Sohn Childerichs war fünfzehnjährig, als ihn im Jahre 481 die Franken auf den Schild erhoben. Würden die unfügsamen Kriegsmänner den Jüngling als ihren König anerkannt haben, wenn sie in ihm nicht Eigenschaften gesehen hätten, durch die er das gewöhnliche Mass überragte? Man mag über den Gründer des fränkischen Reichs so zurückhaltend als möglich urteilen; unverkennbar ist doch seine rasch zugreifende Thatkraft, die nie den rechten Augenblick ungenützt vorübergehen liess, und sein klarer Verstand, kraft dessen er stets dasjenige that, was notwendig war. Die bewegende Kraft für sein Wollen aber war Herrschsucht: weil er nach Herrschaft dürstete, deshalb wurde aus dem kleinen König über ein paar Quadratmeilen der König des fränkischen Reichs[2]). Schon dadurch,

---

sodalium ad suggestionem moveantur, consuetudinem generis et ritum paternae observationis obponere.

1) Vgl. über ihn Junghans, Die Geschichte der fränk. Könige Childerich und Chlodowech 1857. Über die vita Genovef., die ihn erwähnt, Krusch in der Einleitung zu seiner Ausgabe M.G. Scr. rer. Mer. III S. 204 f.

2) Ich halte Chlodowech nicht für richtig charakterisirt, wenn ihn Nitzsch, Gesch. des deutschen Volkes I S. 145, der staatsmännischen Grösse Theodorichs gegenüber als einen barbarischen Bauernkönig bezeichnet, der durch die Kraft seiner Faust und die Verruchtheit seiner Anschläge höher und höher stieg. Dass Chlodowech ein Barbar war, ist freilich nicht zu bezweifeln; so beurteilt ihn Theodorich d. Gr. (s. Cassiod. Varia II, 40 S. 72, 33 vgl. II, 41). Aber daraus folgt nicht, dass es ihm an politischem Talent fehlte. Im Gegenteil beweist, wie mich dünkt, sein Verhalten gegen die Kirche, dass ihm weder der klare Blick für das mögliche und notwen-

dass er seine Herrschaft bis an die Loire ausdehnte, trat die religiöse Frage in den Vordergrund. Denn nun stand eine Majorität christlicher Romanen den heidnischen Franken gegenüber [1]). Chlodowech dachte nicht daran, die Römer zu verdrängen oder zu unterdrücken; neben ihnen siedelten sich Franken an [2]). Im politischen Umschwung behaupteten sich die sozialen Verhältnisse fast unberührt: jede Beeinträchtigung des Privatbesitzes an Grund und Boden unterblieb; auch die Geltung des römischen Privatrechts für die Romanen wurde nicht aufgehoben [3]): fast als gleichberechtigt standen die beiden Nationen, die das Land bewohnten, nebeneinander, die erobernde nur dadurch über die unterworfene erhoben, dass ihr der König entstammte [4]). Dass die Verhältnisse sich in dieser Art gestalteten, hatte zur Folge, dass der Bestand, das Recht und der Besitz der Kirche von Anfang an gesichert war. Aber konnte es auf die Dauer so bleiben, dass Franken und Romanen einer staatlichen Gemeinschaft angehörten und doch in der Religion geschieden waren? Die Reiche der Goten und Burgunder zeigten, dass schon das Nebeneinander zweier christlicher Kirchen in einem Lande ein unerschöpflicher Quell von Schwierigkeiten und Irrungen war. Wie viel mehr das Nebeneinander von Christen und Heiden! Es musste früher oder später beseitigt werden, wenn die Franken nicht den Bestand ihrer Herrschaft auf das tiefste erschüttern wollten. Man kann in der Geschichte selten von notwendigen Ereignissen sprechen. Hier wird es erlaubt sein zu sagen: Der religiöse Ausgleich war notwendig; er konnte aber nach Lage der Dinge nur in dem Übergang der Eroberer zu der Religion des Landes bestehen. Dazu bedurfte es keiner mächtigen religiösen Bewegung weder bei den Unterworfenen noch bei den Siegern; aber erleichtert wurde allerdings der Übergang der letzteren zu der Religion der ersteren dadurch, dass sich ihnen das Übergewicht des Christentums als Religion wie als Kulturmacht aufdrängte.

Seit der Schlacht bei Soissons war die Frage demnach nicht, ob die Franken Christen werden würden, sondern nur wann und

---

dige, noch die elastische Konsequenz in der Ausführung eines Gedankens abging. Liegt nicht hierin die staatsmännische Anlage?

1) Vgl. Kaufmann, D. G. II S. 172; Schultze, D. G. II S. 58.

2) S. über die Art der Ansiedelung Schultze, D. G. II S. 58.

3) Vgl. Roth, Benefic. Wesen S. 69 ff. Waitz, VG. II, 1 S. 42; Schröder, RG. S. 101 ff. Das öffentliche Recht war natürlich deutsch.

4) Doch vgl. die Verschiedenheit des Wehrgelds für den freien Franken und den Provinzialen.

wie sie es werden würden. Und hier kam es auf die Entscheidung der leitenden Persönlichkeiten an: denn auch die Ereignisse, die wir notwendig nennen, vollziehen sich nicht ohne das Eingreifen des persönlichen Elements; daher der Schein von Willkür, der auch ihnen anhaftet. Dass Chlodowech den Entschluss fasste, die alten Götter zu verlassen und den Christengott zu bekennen, und dass er seines Volkes so mächtig war, dass es ihm darin folgte, dies hat seine Person epochemachend für die Geschichte der Kirche und Welt gemacht.

Von Anfang an stellte sich Chlodowech der Kirche freundlich gegenüber. Bezeichnend hierfür ist die Weise, wie Remigius von Rheims alsbald nach seiner Erhebung zum König an ihn schrieb, nicht sowohl glückwünschend als Rat erteilend [1]). Während der Eroberung litten natürlich auch die Kirchen; aber nicht mehr als das Land überhaupt; Chlodowech konnte nicht hindern, dass, wenn eine bezwungene Stadt geplündert wurde, auch der Kirchenschatz der Beraubung nicht entging [2]); aber er wusste manchen Schaden auszugleichen und sich dadurch die Sympathien der Christen zu erkaufen. Dafür ist ein Vorgang charakteristisch, den Gregor von Tours erzählt [3]). Bei der Eroberung einer Stadt wurde der Kirche ein besonders kostbares Gefäss geraubt; der Bischof bat den König um dessen Zurückgabe. Die königliche Macht war nicht so gross, dass er sie hätte befehlen können. Aber bei der Verteilung der Beute sprach er das Verlangen aus, dass ihm das Gefäss überlassen werde, und nachdem das nicht ganz ohne Widerspruch geschehen war, erhielt es der Bischof wieder. Das war eine Rücksicht auf die Kirche, welche zeigt, dass Chlodowech sich völlig klar darüber war, wie viel für ihn auf das Verhältnis zu ihr ankomme.

Er bewies es auch sonst. Chlodowech heiratete eine christliche Prinzessin, die burgundische Chrodechilde. Man kann kaum bezweifeln, dass seine Pläne auf Burgund ein Motiv für diese Verbindung waren. Aber waren sie das einzige? Es ist einleuchtend, wie sehr seine Stellung zu der christlichen Bevölkerung des eigenen Landes dadurch gewann, dass seine Gemahlin eine

1) Epist. Austr. 2 S. 113; über die Zeit der Abfassung des Briefes s. Beilage I.

2) Greg. Tur. H. Fr. II, 27.

3) L. c.; ob der betreffende Bischof gerade Remigius gewesen ist, wie vielfach z. B. v. Rettberg I, 275 angenommen wird, bleibt fraglich; auf Remigius bezieht den Vorgang schon Fredeg. III, 16, aber er ist für diese Zeit keine Quelle, die in Betracht kommt.

Christin war. War das nur der Erfolg, oder war es auch die Absicht? Chlodowech that noch mehr. Als Chrodechilde ihm einen Sohn gebar, gab er zu, dass das Kind getauft wurde: er selbst war bei der heiligen Handlung in der festlich geschmückten Kirche anwesend. Der Knabe starb kurz nach der Taufe: dies hinderte nicht, dass auch der nächstgeborene Sohn des Königs die Taufe erhielt[1]). Begreiflich ist dies Verfahren des Königs doch nur dann, wenn er von der Notwendigkeit, dass das Königsgeschlecht in einem zum grössten Teile christlichen Lande sich zum christlichen Glauben bekenne, überzeugt war. Er wollte den Übergang erleichtern, indem er seinen Sohn Christ werden liess; die Plötzlichkeit des persönlichen Entschlusses war dann erspart: es folgte auf einen heidnischen ein christlicher Herrscher.

Aber es ging nicht so: Chlodowech entschloss sich zu thun, was er anfangs vermeiden wollte: er selbst wurde Christ. Darf man fragen, was ihn zuerst von diesem Schritte zurückhielt, was ihn sodann zu demselben bestimmte? Die Sage hat seinen Übertritt motiviert, wie es sich für den sieghaften Helden geziemt. Mitten im Getümmel der Feldschlacht entscheidet er sich für den Gott, der sich als siegverleihend beweist[2]); wie ein Dienstmann dieses Gottes erscheint er nun: in Christi Tagen hätte er leben mögen; dann hätten die sieggewohnten Waffen seiner Franken den Herrn an seinen Feinden gerächt[3]). So dachte sich das Volk die Ursache von Chlodowechs That.

Wie war sie? Jedermann weiss, dass wir mit dieser Frage an der Grenze stehen, wo die Möglichkeit der historischen Erkenntnis aufhört. Und das umsomehr, wenn, wie in diesem Falle, die Sage sich einer Persönlichkeit bemächtigt hat, ihr Bild verklärend und mehr noch verdunkelnd. Sie wählt die Männer, welche bestimmt sind, die notwendigen Geschicke zu vollziehen, deren Thun, im Guten wie im Schlechten, über das Mittelmässige hinausgeht, und sie lässt ihre folgenschweren Thaten entspringen aus einfach grossen Motiven, wie sie dem Volke verständlich sind. Darum sind aber gerade bei ihnen die wirklichen Gründe ihres Verhaltens nicht selten am verborgensten. Doch die Persönlichkeit Chlodowechs sehen wir, wie mich dünkt, nicht so ganz im Bilde der Sage, wie wohl neuerdings behauptet wurde[4]). Deshalb wird es möglich

1) Greg. Tur. H. Fr. II, 29.

2) Greg. Tur. H. Fr. II, 30 f.; vgl. zur Kritik der Nachrichten über Chlodowechs Bekehrung Beilage I.

3) Hist. Franc. epit. 21.

4) Kaufmann, D. G. II S. 58; vgl. auch Löning, G. d. d. K. R. II S. 8.

sein, der Frage nach seiner Bekehrung noch auf anderem Weg nahe zu kommen, als nur durch die Erwägung seiner Handlungen.

Im zweiten Jahrzehnt nach seinem Tode bestieg den bischöflichen Stuhl von Trier der treffliche Nicetius. Er hat Chrodechilde persönlich gekannt, und es ist die Annahme nicht ausgeschlossen, dass er auch mit Chlodowech selbst verkehrt hat. Wir besitzen einen Brief von ihm, gerichtet an eine Enkelin Chlodowechs, die Lombardenkönigin Chlodoswinda. Hier schreibt Nicetius: „Du hast gehört, wie deine Grossmutter, die Frau seligen Angedenkens Chrodechilde in das Reich der Franken kam, und wie sie den Herrn Chlodowech zum katholischen Gesetz bekehrte. Er, ein Mann scharfen Geistes, wie er war, wollte nicht ruhen, bis er die Wahrheit erkannt hätte. Als er sich von der Richtigkeit der katholischen Lehre überzeugte, sank er demütig an der Schwelle des hl. Martin nieder und gelobte sich unverweilt taufen zu lassen. Wie viel ihm nach seiner Taufe gegen Alarich, gegen Gundobald gelungen, das hast du gehört, und wieviel er und seine Söhne in dieser Welt besassen, das ist dir wohlbekannt [1].“ Das ist der älteste Bericht über Chlodowechs Bekehrung: er ist frei von jedem sagenhaften Bestandteil. Lässt er den Entschluss zur Taufe entspringen aus der Überzeugung, die der König nicht ohne Einwirkung seiner christlichen Gemahlin und doch schliesslich selbstständig gewonnen hatte, so muss man ihn als durchaus glaubwürdig gelten lassen. Aber vollständig ist er nicht. Ein Zeitgenosse Chlodowechs, der Bischof Avitus von Vienne, spricht in einem an den König selbst gerichteten Brief davon, dass es nicht an Bemühungen fehlte, um ihn für die arianische Kirche zu gewinnen, dass er sich aber schliesslich fast unerwartet für den Katholizismus entschied [2]. Erinnert man sich, dass Theodorich d. Gr. eine Schwester Chlodowechs, Autofled, zur Gemahlin hatte [3], so erscheint es als sehr wahrscheinlich, dass der gotische König seinen Übertritt betrieb; der Gedanke passt in seine pangermanische Politik. Auch war er nicht ganz aussichtslos: eine zweite Schwester Chlodowechs, Lantechild, schloss

1) M.G. Ep. III S. 122.

2) Aviti ep. 46 S. 75: Vertrae subtilitatis acrimoniam quorumcunque scismatum sectatores sententiis suis . . vacuis veritate christiani nominis visi sunt obumbratione velare . . Invenit tempore nostro arbitrum quendam divina provisio. Dum vobis eligitis, omnibus iudicatis; vestra fides nostra victoria est. Auch im Bfe. des Nicetius bezieht sich der Satz: Cum ista, quae supra dixi, probata cognovit, auf die katholische Lehre im Unterschied von der arianischen.

3) Greg. Tur. H. Fr. III, 31 S. 134.

sich wirklich den Arianern an [1]. Niemand wird glauben, dass Chlodowechs theologische Einsicht zwischen Katholizismus und Arianismus entschied; hier können nur politische Erwägungen den Ausschlag gegeben haben. Sie waren naheliegend genug: wurde der Frankenkönig Christ, so konnte er nur der Kirche beitreten, zu der sich seine romanischen Unterthanen bekannten. Um so sicherer ist, dass bei seiner Taufe überhaupt Rücksichten der Politik mitgewirkt haben. Den Inhalt seiner eigenen religiösen Überzeugung aber wird die Sage richtig ausgedrückt haben: er kam zu dem Glauben, dass der Gott der Christen der mächtigste Schutzherr seines Reiches sein werde; in diesem Sinn erkannte er in ihm den wahren Gott.

Nachdem Chlodowech sich zur Taufe entschlossen hatte, sollte sie vollzogen werden mit aller Feierlichkeit, welche die Bedeutung des Vorganges forderte. Man wählte eines der höchsten christlichen Feste, das Weihnachtsfest; nicht nur die Bischöfe des fränkischen Reichs, auch die des benachbarten Burgund wurden eingeladen [2]. Nichts zeigt deutlicher, dass Chlodowech im Bewusstsein handelte, wie wichtig seine Taufe für seine politische Stellung sei.

Seltsam genug lässt sich weder das Jahr noch der Ort der Taufe des Frankenkönigs mit voller Sicherheit bestimmen [3]. Doch hat das herkömmliche Datum, Rheims am 25. Dezember 496 die grösste Wahrscheinlichkeit.

Chlodowechs Bekehrung war nicht lediglich ein Schritt der Politik in dem Sinne, wie etwa die Konversion Heinrichs IV., sie war auch nicht Bekehrung im Sinne der Dogmatik; das erstere nicht: denn darin stimmen die alten Zeugen überein, dass er sich erst entschied, nachdem er glaubte überzeugt zu sein; das letztere nicht: denn er vertauschte nur einen Gott mit dem andern, ohne dass er selbst ein anderer wurde. Seine Taufe bildete keinen Abschnitt in seinem Verhalten: so wenig vorher sittliche Erwägungen Einfluss auf seine Handlungen hatten, so wenig hinderte ihn sein Christentum an den ärgsten Freveln. Gregor von Tours wenigstens lässt ihn nach seiner Taufe durch eine Kette von Unthaten die Einheit der Herrschaft bei den Franken aufrichten. Gewiss hat die dichtende Phantasie des Volkes die Erzählungen gestaltet, die Gregor wiederholt: wie er den Sohn Sigiberts von

1) Ib. II, 31 S. 93.

2) Avit. ep. 46. Die Angabe von Ostern als Taufzeit bei Fredeg. chr. III, 21 kommt Avitus gegenüber nicht in Betracht.

3) S. Beilage I am Schluss dieses Bandes.

Köln, seinen Verwandten und Bundesgenossen reizte, den eigenen Vater zu ermorden, und wie er dann auch den Sohn listig verdarb; wie er durch gefälschtes Gold die Mannen Ragnachars von Kamerik gewann, sich gegen ihren rechtmässigen Herrn zu erheben, und wie er schliesslich Ragnachar und seinen Bruder Richar mit eigener Hand erschlug [1]. Aber, wenn auch nur die Thatsache richtig ist, dass Chlodowech in dem letzten Jahrzehnt vor seinem Tode die Vielherrschaft bei den Franken beseitigte, so ist es gewiss, dass dies nicht ohne Gewaltthat und Untreue geschah.

Doch mochte auch die Bekehrung Chlodowechs für ihn selbst nicht allzuviel bedeuten, die Handlungen der Menschen haben gewissermassen eine selbstständige Existenz: ihre Folgen sind unabhängig von dem, was sie für den Handelnden selbst sind. So betrachtet ist der Übertritt Chlodowechs ein Ereignis von immenser Bedeutung. Wenn Gregor von Tours den fränkischen König mit Konstantin d. Gr. zusammenstellt [2], so hat dieser Vergleich sein volles Recht. Konstantins Übertritt bezeichnete das Ende des grossen Kampfs, den der römische Staat gegen das Christentum führte, den Beginn der Zeit, in welcher die Entwicklung der Welt durch das Zusammenwirken des staatlichen und kirchlichen Elements bedingt war. Der römische Staat, wie ihn Konstantin unter Verwertung der Stütze, welche ihm die Kirche bot, neu konstituiert hatte, war inzwischen zerschlagen: an seine Stelle war im Abendland eine Anzahl germanischer Staaten getreten. Indem nun der König des Volkes sich taufen liess, dem die Führerrolle in der sich eben bildenden mittelalterlichen Welt zufiel, war es entschieden, dass der Menschheit ein neuer Kampf zwischen Heidentum und Christentum erspart blieb. Die geschichtliche Entwicklung der europäischen Welt wurde durch das Eintreten der Deutschen nicht abgebrochen, sondern diese erkannten den Ertrag derselben bereitwillig an; sie fühlten sich als neue Arbeiter an einem alten Werke. Neben dem Staatlichen blieb das Kirchliche der bewegende Faktor. Aber das Verhältnis dieser beiden Mächte blieb nicht das gleiche. Die Kirche, welcher sich Konstantin anschloss, war eine Korporation innerhalb des Reiches; die Kirche dagegen, von welcher Chlodowech getauft wurde, war ein Organismus, der sich weit über die Grenzen seines Reichs hinaus erstreckte: sie trat dem Staate als eine von ihm unabhängige Macht gegenüber. Hier lagen Schwierigkeiten verborgen, die sich im weiteren Verlauf nur zu bemerklich machten.

---

1) Greg. Tur. H. Fr. II, 40—42.
2) H. Fr. II, 31.

Noch an einen andern Punkt mag erinnert werden. Vergegenwärtigt man sich den Zustand des Abendlandes in der Zeit, als Chlodowech zu regieren begann, so schien der Arianismus, nachdem er im römischen Reich der katholischen Kirche unterlegen war, noch einmal eine grosse Zukunft vor sich zu haben. Fast in allen abendländischen Provinzen herrschten arianische Fürsten: in Italien, dem grössten Teile von Gallien, in Spanien und Afrika: die katholische Kirche war die Kirche der Unterworfenen. Es wurde erwähnt, dass Versuche gemacht wurden, auch Chlodowech für den Arianismus zu gewinnen. Wären sie gelungen, so hätte der Arianismus eine Verstärkung erhalten, die seinen Fortbestand neben der katholischen Kirche gesichert hätte. Indem jedoch Chlodowech sich von einem katholischen Bischof taufen liess, wurde das Übergewicht zu Gunsten des katholischen Christentums verschoben. Will man diese Thatsache würdigen, so kann man völlig absehen von der Frage, ob die nicänische oder ob die arianische Formel der reinere Ausdruck des christlichen Glaubens ist [1]). Für das geschichtliche Urteil handelt es sich lediglich um die Folgen. Und hier ist einerseits klar, dass der Anschluss Chlodowechs an die katholische Kirche den Zwiespalt, der zwischen dem fränkischen und den übrigen germanischen Reichen bereits vorhanden war, unheilbar machte. Der Gedanke einer Konföderation sämtlicher germanischer Staaten, wie ihn der grosse Theodorich hatte, wurde dadurch vollends unmöglich. Denn in dem nach dem Urteile jener Zeit wichtigsten Punkte standen die Franken den Romanen näher als ihren germanischen Volksgenossen [2]). Chlodowechs Erfolge gegen die Westgoten beruhten zum Teil darauf. Andererseits aber wurde der mittelalterlichen Welt die Einheit der religiösen Überzeugung erhalten, welche die Menschen jener Zeit nicht meinten entbehren zu können. Dass Franken und Romanen eines Glaubens waren,

1) Historisch angesehen hat das Urteil ein Recht, dass nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die Religiosität der arianischen Germanen höher stand als die der katholischen Romanen. Das erstere behauptet Salvian bekanntlich nachdrücklich; als zweiter Zeuge lässt sich Sidonius Apollinaris anführen, ep. I, 2. Auch das letztere aber muss man annehmen. Wenn die Synode zu Agde (506) can. 42 erklärt, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici sive laici student auguriis etc., so ist die Beziehung auf die arianischen Goten unverkennbar: ihre katholischen Gegner geben ihnen Zeugnis, dass sie sich von Vermischung des Heidnischen und Christlichen freier hielten als sie selbst.

2) Welche Folge das auf das Verhalten der Romanen im Burgunder- und Westgotenreich hatte, ist bekannt. Vgl. Greg. Tur. H. Fr. II, 36. X, 31. Vit. ptr. 4, 1. Avit. ep. 46.

wirkte unmittelbar auf die staatlichen Verhältnisse; alle germanischen Staaten litten unter dem ausgesprochenen oder geheimen Gegensatz des Romanischen und Germanischen: im fränkischen Reiche wurde er versöhnt. Man kann sagen: wenn zuerst infolge des Eindringens der Deutschen bei den Römern die letzten Reste der religiösen Spaltung in Christen und Heiden verschwanden, so liess jetzt die religiöse Vereinigung der Franken mit den Römern die nationale Antagonie vergessen.

Nicht immer wissen die Zeitgenossen die Ereignisse, welche sie erleben, recht zu beurteilen. Das wirklich Grosse aber beweist sich auch darin, dass seine Bedeutung sich schon den Mitlebenden aufdrängt. Hier war es der Fall. Der Bischof Avitus von Vienne richtete ein Glückwunschschreiben an den Neugetauften. Den Sieg des Christentums über das Heidentum bei den Franken, den Sieg des Katholizismus über den Arianismus sah er durch Chlodowechs Taufe gesichert; wie divinatorisch stellt er den fränkischen König dem orientalischen Kaiser gegenüber, als erkenne er in ihm bereits den Erben der römischen Weltherrschaft; auch die Bedeutung der Bekehrung der Franken für die Christianisierung Deutschlands und die Einigung der deutschen Stämme unter einem Scepter entging ihm nicht. Nach allen Richtungen hat die Geschichte dem weitblickenden Bischof recht gegeben: man verzeiht ihm gerne den hohen Ton, in welchem er spricht, da das, was er sagt, treffend ist. Einer der letzten Vertreter römischer Bildung in Gallien ist er ein Prophet des christlichen Mittelalters [1]).

Die Taufe Chlodowechs hatte die Bekehrung des fränkischen Stammes zur Folge. Allerdings blieb sich der König darin gleich, dass er jeden Zwang in Hinsicht der Religion auch jetzt vermied. So wenig er als Heide die Kirche verfolgt hatte, so wenig machte er als Christ den Versuch, das Heidentum mit Gewalt zu unterdrücken. Wenn es richtig ist, dass das salische Gesetz unter seiner Regierung aufgerichtet wurde, so dient das zum Belege. Denn es ist ebenso frei von Beziehungen auf das Christentum als von solchen auf das Heidentum [2]). Aber schon sein Beispiel wirkte: so sehr die Zahlenangaben darüber schwanken, wie viele Franken sich mit ihm taufen liessen, darin stimmen alle Berichte überein, dass ein

---

1) Avit. ep. 46. Ich unterlasse den Brief des Papstes Anastasius an Chlodowech, Thiel, epist. Rom. pontif. I, 623. Jaffé-Wattenbach, Reg. 745, hier anzuführen, da dessen Echtheit mit guten Gründen in Zweifel gezogen wurde, s. Havet, Oeuvres I, 1896, S. 69 ff.

2) Über die Abfassungszeit und die verschiedenen Ansätze derselben s. Brunner, RG. I S. 297 ff.

bedeutender Teil des Volkes zugleich mit dem König den neuen Glauben annahm [1]. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass dies auf Grund von Beratungen und Beschlüssen geschah [2]. Der Geschichtschreibung Gregors von Tours gilt das fränkische Volk seit Chlodowechs Taufe als christlich, natürlich auch den ferner Stehenden wie Agathias [3]. Man ermisst den Eindruck, den Chlodowechs Schritt machte, wenn man erwägt, dass er nicht nur in seinem eigenen Reiche Nachfolger fand, sondern auch in den übrigen fränkischen Reichen: König Chararich und sein Sohn waren Christen, als er sie der Herrschaft beraubte [4].

Zu der stillen Wirkung des Beispiels trat hinzu, dass Chlodowech sich nun als christlicher König fühlte, und dies mit einer gewissen Absichtlichkeit aussprach [5]. Es klingt sehr nach Schmeichelei, wenn ihn ein Bischof als Verkündiger und Vertreter des katholischen Glaubens bezeichnet [6]. Aber der Satz beweist, dass er so betrachtet werden wollte. Er gab wohl den Bischöfen Kunde von Verfügungen, die der Kirche günstig waren, und unterliess nicht, dabei „seine heiligen Herren und seine des apostolischen Stuhls besonders würdigen Väter“ um ihre Fürbitte zu ersuchen [7]. Am nächsten stand ihm, wie es scheint, der alte Remigius von Rheims, der hervorragendste Bischof seines Reiches. Hatte er einst den jungen König bei seinem Regierungsantritt mit manchem guten Rat begrüsst, so wusste er jetzt, da er ein Christ war, nicht minder Trost und Rat zu spenden [8]. Doch nicht ihm allein erwies Chlodo-

1) Die niedrigste Angabe, in der Vit. Solenn. 8, A. S. Boll. Sept. VII, 69, weiss nur von 364 edlen Franken; indes ist diese Quelle wertlos; nicht viel besser sind die Angaben Gregors, der von 3000, und Fredegars chr. III, 21, der von 6000 Männern spricht.

2) Damit soll die Erzählung Gregors II, 31 nicht für geschichtlich erklärt werden. Die Wahrscheinlichkeit ergiebt sich vielmehr aus dem, was über die Stellung des Königs zu dem Volk sonst überliefert ist. Auch mag daran erinnert werden, dass Avitus in der Taufe des Königs die Bekehrung des Volkes sieht. Die Angaben Hincmars V. Remig. 15 S. 300 über Widerstand eines Teils der Franken sind wertlos.

3) Hist. I, 2. Er macht auch auf die kirchliche Organisation des Landes aufmerksam: Ἔχουσιν καὶ ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ ἱερεῖς.

4) Greg. Tur. H. Fr. II, 41.

5) Vgl. Chlodow. reg. ep. ad episc. M.G. Cap. I S. 1 f.

6) Remig. ep. ad Heracl. etc. S. 114: Qui erat non solum praedicator fidei catholicae sed defensor.

7) Der Brief an die Bischöfe (s. Anm. 5) schliesst mit der Aufforderung Orate pro me, domini sancti et apostolica sede dignissimi papae.

8) Ep. Austr. ep. 1 f. S. 112 f.

wech seine Gunst: in Paris erbaute er die Apostelkirche [1]), und dankbar erkannte der Episkopat an, dass er nirgends mit Stiftungen und Landschenkungen an die Gotteshäuser kargte [2]). Selbst im Krieg vergass er nicht dafür Sorge zu tragen, dass der Besitz und die Beamten der Kirche vor Schaden möglichst bewahrt blieben [3]). Darf man Gregor von Tours glauben, so kam er auch dadurch den Wünschen des katholischen Episkopats entgegen, dass er seine Abneigung gegen die Arianer teilte oder wenigstens zu teilen schien [4]). Die Mönche endlich gewann er, indem er ihrem Heiligen, dem Bischof Martin von Tours, lebhafte Verehrung widmete: wahrscheinlich war es sein Beispiel, das den pannonischen Krieger und gallischen Bischof zum Nationalheiligen der Franken gemacht hat [5]).

Das alles verstärkte die Stellung der Kirche und erklärt, dass die Bekehrung der Hauptmasse des französischen Volkes verhältnismässig rasch erfolgte. Doch immerhin nahm sie Jahrzehnte in Anspruch. Noch die dritte Synode von Orleans i. J. 538 spricht von den Übertritten der Franken als eben im Gange befindlich [6]). Vollends da, wo die fränkische Bevölkerung die Majorität bildete

---

1) Greg. Tur. Hist. Franc. II, 43; IV, 1. Sie wurde später nach der h. Genovefa genannt, die dort begraben ist, in gl. conf. 89.

2) Conc. Aurel. I (a. 511) can. 5: De oblationibus vel agris quos dominus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus Deo sibi inspirante contulerit etc.

3) Chlodow. reg. ep. ad episc. l. c. vgl. Greg. Tur. Hist. Fr. II, 37.

4) Greg. Tur. Hist. Fr. II, 37. Die Angaben Gregors erhalten dadurch eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass der Brief des Avitus an Chlodowech zeigt, dass der katholische Episkopat ihn zur Parteinahme drängte (s. S. 112 Anm. 2).

5) Greg. Tur. l. c. S. 99 u. 102; c. 38 S. 102. Die Stellen aus Heiligenleben, welche den Verkehr Chlodowechs mit einzelnen Bischöfen und Asketen erwähnen: Vita Maxim. Mic. 8 A. S. Mab. I S. 565 (Euspicius und Maximin), Vita Vedastis 3 M.G. Scr. ver. Mer. III S. 407 (Vedastis und Remigius), Vita Eptad. 8 ib. S. 189 (Eptadius), Vita Melanii 4 ib. S. 373, haben durch den Nachweis von Krusch, dass diese Biographien nicht gleichzeitig sind, wie sie sein wollen, ihren Wert verloren. Dass auch die von Krusch nicht aufgenommene anonyma vita Maxim. Mic. nicht gleichzeitig ist, wie sie sein will (prol. 3 S. 564), scheint mir sicher: die Vorstellung über das Reich Chlodowechs ist ganz ungenau (vgl. die Bemerkungen Havets Oeuvr. I S. 39 Anmerk.).

6) Can. 3 S. 76 Beschränkung der eherechtlichen Forderungen der Kirche, ut his qui aut modo ad baptismum veniunt aut quibus patrum statuta sacerdotali praedicatione in notitiam antea non venerunt, ita pro novitate conversationis hac fidei suae credimus consolendum, ut contracta hucusque huiusmodi coniugia non solvantur.

oder ungemischt wohnte, also in den schon unter Clojo von den Saliern eroberten Strichen, in den ribuarischen Gebieten und im oberen Franken am Rhein und Main hielt sich das Heidentum längere Zeit neben dem Christentum. Chlodowech hinderte das nicht; förderte er die Kirche, so trug er doch auch kein Bedenken, Befehlshaberstellen an Heiden zu übertragen [1]). Auch in der Umgebung seiner Söhne verkehrten solche.

So werden die Verhältnisse in der Lebensbeschreibung des Bischofs Vedastis von Arras geschildert. Es gab, als er dorthin gesandt wurde, in der Stadt keine Christengemeinde mehr. Die Kirche war verfallen und verkommen, die Stadt überhaupt kaum mehr bewohnt. Er sollte denn auch nicht die Reste der ehemaligen römischen Gemeinde sammeln, sondern er hatte einen Missionsauftrag: er sollte durch Lehre und Ermahnung die Franken nach und nach zur Taufe bewegen. Selbst in der Umgebung Chlothachars I. war die Zahl der Heiden noch so gross, dass der Bischof wohl einmal eine Einladung annahm in der Hoffnung, es werde sich beim Mahle eine schickliche Gelegenheit geben, die Heiden in Anwesenheit des Königs zur Taufe aufzufordern [2]). Zu ungünstig sind hier die Verhältnisse ohne Zweifel nicht geschildert. Denn noch Bischof Gaugerich von Kamerik, der um 585 sein Amt antrat, fand in seiner Metropole ein heidnisches Heiligtum; er zerstörte es und errichtete an seiner Stelle eine christliche Kirche [3]). Das Landvolk war im Bistume Amiens, sowie in dem Gebiete von Vermandois, Tournai, Noyon, sowie in Flandern noch im Anfang

---

1) Vgl. Greg. Tur. In glor. mart. 59 S. 529, wo ein fränkischer Befehlshaber in Nantes, Chillo, als ungetauft bezeichnet wird.

2) Vita Vedastis 5—7 M.G. Scr. rer. Merov. III S. 409 ff. Krusch beurteilt, wie mich dünkt, diese Partie der vita Ved. zu geringschätzig. Dass die schon im Anfang des 5. Jahrhunderts von den Franken eingenommene Stadt kaum mehr bewohnt, dass die Kirche zur Ruine geworden war etc., das ist doch nicht nur eine „kindliche Anschauung“, sondern entspricht dem, was wir über die ersten Eroberungen der Franken überhaupt wissen. Die Erinnerung an diese Zustände konnte sich wohl bis in das 7. Jahrhundert erhalten. Auch dass Vedast von Remigius nach Arras gesandt wurde, ist nicht so thöricht, wie Krusch urteilt. Dass im fränkischen Reich Bischöfe nicht von den Metropoliten ernannt wurden, das wusste Jonas, oder wer sonst der Verfasser der Vita ist, ohne Zweifel ganz genau. Aber sie wussten ebenso, dass es missionirende Wanderbischöfe gab, die weder gewählt noch königlich ernannt waren, und als einen Missionsbischof hat Jonas den Vedastis betrachtet. Aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht.

3) Vita Gauger. 13 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 657.

des siebenten Jahrhunderts heidnisch [1]). Am längsten hielt sich der alte Glaube, so weit wir beurteilen können, bei der Küstenbevölkerung. Der Verfasser der Biographie Geretruds schiffte im ausgehenden siebenten Jahrhundert noch mit heidnischen Matrosen [2]).

Nicht anders war es im Rheingebiet. Die Könige förderten das Christentum, wie denn Theuderich I. um dem Priestermangel in Trier abzuhelfen, zahlreiche Kleriker aus Clermont dorthin versetzte [3]): aber das Heidentum verschwand nur nach und nach. In Köln war unter Theuderich I. heidnischer Kult ungestört in Übung neben dem christlichen. Als Gallus, der spätere Bischof von Clermont, in jugendlichem Mute es wagte, Feuer an ein heidnisches Heiligtum zu legen, rettete ihn nur das begütigende Zureden des Königs vor dem Tode durch die empörte heidnische Bevölkerung [4]). Auch die Königin Radegunde konnte sich durch die Verbrennung eines heidnischen Heiligtums ein Verdienst erwerben [5]). Findet sich die Nachricht, dass das Heer Theudeberts I. in seinem Gotenkriege Menschenopfer dargebracht habe, so ist die Richtigkeit dieser Notiz durchaus nicht unwahrscheinlich [6]). Als der Langobarde Wulflaich zu Eposium in der Diöcese Trier als Asket sich niederliess, fand er die Umgebung noch rein heidnisch: seinen Predigten, dem Eindruck, den die Zerstörung eines Götzenbildes machte, war es zu verdanken, dass der christliche Glaube Anhänger gewann [7]).

---

1) Vgl. Vita Walarici 25 A.S. Mab. II S. 78; Vita Elig. II, 2. Die beiden Quellen sind nicht gleichzeitig. Da sie indes hier über Zustände Zeugnis geben und die Erinnerung an solche sich leicht erhält, so werden sie Glauben verdienen.

2) Vita Geretr. 5 S. 459.

3) Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 2: Ex civibus Arvernis clericos multos adduxit, quos Trevericae ecclesiae ad reddendum famulatum Domino jussit adsistere.

4) Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 2: Erat autem ibi fanum quoddam diversis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens usque ad vomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans membra, secundum quod unumquemque dolor attigisset, sculpebat in ligno.

5) Vit. Radeg. II, 2. M.G. Scr. rer. Mer. III S. 380: Fanum quod a Francis colebatur.

6) Procop. de bell. Goth. II, 25: Οἱ βάρβαροι ουτοι χριστιανοὶ γεγονότες τα πολλὰ τῆς παλαιᾶς δόξης φυλάσσουσι, θυσίαις τε χρώμενοι ἀνθρώπων καὶ ἄλλα οὐχ ὅσια ἱερεύοντες, ταύτῃ τε τὰς μαντείας ποιούμενοι. Der Unsinn, dass christliche Franken Menschenopfer dargebracht hätten, kommt natürlich nur auf Rechnung Procops.

7) Id. H. Fr. VIII, 15: Repperi hic Dianae simulacrum, quod populus hic incredulus quasi Deum adorabat. Vgl. o. S. 30. Gregor hat den Lombarden i. J. 585 kennen gelernt; es lässt sich nicht konstatieren, wie lange

Zehn bis fünfzehn Jahre später, unter Magnerich erscheinen die kirchlichen Einrichtungen völlig geordnet: ein fest angestellter Priester, regelmässiger Gottesdienst, selbst eine Schule. Aber Heiden gab es auch damals noch in Eposium [1]).

Das gleiche Bild wie die historischen Angaben gewähren die Synodalbeschlüsse dieser Zeit. Der heidnische Kultus, besonders die Opfermahlzeiten übten auf die Christen solche Anziehungskraft, dass die Teilnahme daran wiederholt unter Bedrohung mit der Exkommunikation verboten werden musste [2]). Ebensowenig konnte man sich von heidnischen Gewohnheiten wie der Beobachtung des Vogelflugs, dem Schwören über dem Kopf eines Tieres und dem Aussprechen religiöser Formeln über dem Trinkhorn losmachen [3]). Ja so gross war die Macht, welche das väterliche Heidentum über die Gemüter noch besass, dass es vorkommen konnte, dass Christen von ihrem Glauben abfielen und zum Heidentum zurückkehrten [4]). Die Anhänglichkeit an das Heidentum fand sich nicht nur bei dem niederen Volk, sondern auch bei den Besitzenden: die fünfte Synode von Orleans setzte ausdrücklich den Fall, dass ein Sklave, der in die Kirche floh, im Besitz eines heidnischen Herrn sei [5]).

Man gewinnt die Anschauung, dass Christen und Heiden vollkommen friedlich im fränkischen Reiche neben einander lebten. Zwar die Kirche hielt sich verpflichtet, bei ihren Gliedern das Be-

---

vorher dieser nach Eposium gekommen ist. Man wird noch an die Zeit des Nicetius denken müssen.

1) Vita Gauger. 2 u. 5 S. 652. Da Gaugerich 585—587 Bischof wurde, so gilt die Schilderung für ungefähr 570.

2) Conc. Aurel. II (a. 533) can. 20: Catholici qui ad idolorum cultum non custoditam ad integrum accepti baptismi gratiam revertuntur vel qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu illicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae coetibus arceantur. Aurel. IV (a. 541) can. 15: Si quis post acceptum baptismi sacramentum ad immolata daemonibus tamquam ad vomitum sumenda revertitur, si commonitus a sacerdote se corregere ex hac praevaricatione noluerit, a communione catholica pro emendatione sacrilegii suspendatur.

3) Conc. Aurel. I (a. 511) can. 30: Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda etc. Conc. Aurel. IV can. 16: Si quis Christianus, ut est gentilium consuetudo, ad caput cuiuscunque ferae vel pecudis invocatis insuper nominibus paganorum fortasse iuraverit etc. Conc. Elus. (a. 551) can. 3: De incantatoribus vel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur etc.

4) Conc. Aurel. II (a. 533) can. 20: s. Anmerk. 2.

5) Conc. Aurel. V (a. 549) can 22: Si aut gentilis dominus fuerit, aut alterius sectae.

wusstsein der religiösen Geschiedenheit zu verschärfen; aber es gelang ihr das nicht sofort.

Dass die Christianisierung des fränkischen Stammes sich langsamer vollendete, als anfangs zu erwarten war, veranlasste die staatliche Gewalt einzugreifen. Ungefähr sechzig Jahre nach der Taufe Chlodowechs erliess sein Sohn Childebert I., der in Paris regierte, eine bemerkenswerte Verfügung. Er spricht seine Überzeugung aus, dass die Durchführung der Bekehrung ihm selbst zum Verdienste und seinem Volke zum Heil gereichen werde. Zugleich aber gesteht er zu, dass die Thätigkeit der Bischöfe zur Erreichung dieses Ziels unzureichend sei, es erweise sich die Mitwirkung des Königs als nötig. Demgemäss bedroht er die Grundbesitzer mit Strafe, welche Götzenbilder, die auf ihrem Grund und Boden standen, nicht entfernten oder die Priester an der Beseitigung derselben hinderten, ebenso gebietet er die Unterdrückung der heidnischen Gelage, Gesänge und Tänze [1]).

Die Konstitution war ein tiefer Eingriff in die persönliche Freiheit des einzelnen. Möglich war sie nur, da seit Chlodowech die Macht des Königs im fränkischen Reich sich bedeutend vermehrt hatte. Sie zeigt, dass Childebert sein Land als von Rechtswegen christlich ansah; denn er forderte nicht die Annahme des Christentums von den noch Ungläubigen, sondern nur die Entfernung dessen, was mit der Alleinherrschaft des Christentums unverträglich war. Aber auch so bezeichnet seine Verordnung das Ende der Religionsfreiheit, die seit Chlodowech geherrscht hatte. Der merovingische Staat vermochte, so wenig als vordem das römische Reich, dieses von der ältesten Christenheit so energisch verteidigte Recht des einzelnen zu bewahren.

Childebert erliess seine Verordnung ohne Zweifel im Einverständnis mit den Bischöfen. Denn gerne verkehrte er mit ihnen; an Förderung der Kirche und der kirchlichen Einrichtungen liess er es nicht fehlen. Drum rühmten ihn auch die geistlichen Schriftsteller der Zeit als den milden, weisen, gütigen König, vor allem aber, ohne durch seine Unthaten sich beirren zu lassen, als den frommen: man meinte kein besseres Vorbild für ihn finden zu können als Melchisedek; denn dass er zugleich König und Priester

---

1) Praecept. Childeberti M. G. Capit. Reg. Fr. S. 2 f. Ich kann Löning, D. KR. II S. 60, in der Beurteilung dieser Konstitution nicht ganz zustimmen: gewiss, der König gebot nicht eine „zwangsweise Bekehrung der Heiden", aber er ermächtigte die Bischöfe zu nötigenfalls gewaltsamer Unterdrückung des heidnischen Kultus. Sie ist also allerdings auch gegen die Heiden gerichtet, sie entzieht ihnen die Religionsfreiheit.

sei, zeige sein, des Laien, religiöses Handeln [1]). Das sind doch nicht nur geschmacklose Schmeicheleien; denn man sieht aus solchen Äusserungen, von welchem Gesichtspunkte aus die Vertreter der Kirche eine Massregel wie das Verbot des Heidentums beurteilten: sie billigten sie völlig, sahen darin nur eine That der Frömmigkeit.

Als Childebert am 23. Dezember 558 starb, vereinigte sein Bruder Chlotachar I. das gesamte Reich unter seinem Scepter. Persönlich stellte er sich der Kirche und ihren Dienern ganz anders gegenüber als Childebert. Der Reichtum der Kirche war ihm verhasst; mancher Bischof hatte die rauhe, gewaltthätige Art des Königs zu erfahren [2]). Gleichwohl ist es nicht wahrscheinlich, dass er der Durchführung der Verordnung seines Bruders Schwierigkeiten in den Weg legte. Jedenfalls steht fest, dass die Kirche sofort von der Position Besitz ergriff, welche ihr durch den Erlass Childeberts eröffnet war. Sie veränderte ihr Verhalten gegen das Heidnische: während sie früher die Christen in Zucht nahm, welche sich an heidnischen Gebräuchen beteiligten [3]), wurde nun ihr Ziel Ausrottung aller Reste des Heidentums aus dem Lande. Im Jahre 567 versammelte sich mit Zustimmung des Königs Charibert eine Synode in Tours. Hier wurde konstatiert, dass der heidnische Kult noch keineswegs verschwunden sei. Felsen, Bäume, Quellen wurden noch verehrt; auch begann Heidnisches und Christliches zusammenzufliessen: an Petri Stuhlfeier (22. Febr.) pflegte man Totenopfer darzubringen; die Ausrottung des einen wie des andern wurde den Bischöfen zur Pflicht gemacht [4]). Die Voraussetzung eines solchen

1) Ven. Fort. Carm. II, 10 v. 21 ff. (ed. Leo):
Melchisedech noster, merito rex atque sacerdos,
Conplevit laicus religionis opus.
Vgl. die von mir, Die Bischofswahlen unter den Merovingern 1883 S. 19 f. gesammelten Aussagen der Zeitgenossen über Childebert.

2) Vgl. a. a. O. S. 20 f.

3) S. 121 Anm. 2 f.

4) Can. 23: Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut quoscunque in hac fatuitate (Feier der Kalenden des Januar, Totenopfer an Petri Stuhlfeier) persistere viderint, vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta autoritate reppellant. Wie mich dünkt ist ein Unterschied zwischen dieser Verordnung und den S. 121 Anm. 2 ff. angeführten: dort ist vorausgesetzt, dass es Heiden gibt, die Kirche handelt aber mit ihnen nicht; nach dem 22. Kanon der 5. Syn. von Orleans z. B. gibt sie dem heidnischen Herrn zwar den in die Kirche geflohenen Sklaven zurück; aber sie nimmt seinen Eid nicht an,

Beschlusses ist offenbar, dass heidnischer Kult im fränkischen Reich nicht mehr geduldet wurde. Man wird in der eben erwähnten Verschmelzung heidnischer und christlicher Sitten die unmittelbare Folge des Zurückdrängens des Heidnischen aus der Öffentlichkeit zu erkennen haben: das Volk suchte althergebrachte Gebräuche zu retten, indem es ihnen irgend eine Beziehung auf die neue Religion gab. Derartiges wird in dieser Zeit öfter erwähnt und mancher alte Gebrauch hat sich auf diese Weise bis in die Gegenwart erhalten. So erwähnt die Synode von Auxerre im letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts, dass man an den Heiligentagen, besonders am Martinstage, nächtliche Schmausereien in den Kirchen hielt, man tanzte dabei zum Gesange der Mädchen: das waren die früheren Opfermahlzeiten ins Christliche übertragen. Die Kirche förderte das Ablegen von Gelübden: das Volk war willig, aber es löste die Gelübde lieber als in der Kirche an den alten heiligen Orten, bei einem Dornstrauch, unter einem heiligen Baum, bei einer Quelle [1]). Dass die Kirche dagegen ankämpfen musste, dass das Heidnische unter dem Deckmantel des Christlichen sein Dasein friste, dient zum Beweise, dass dem Heidentum als solchem der Fortbestand unmöglich gemacht war.

Unter den Enkeln Chlodowechs wird das Heidentum in Neuster abgesehen von den Grenzdistrikten [2]) verschwunden sein. In Rom freute man sich über die Menge neuer Kirchen, die im fränkischen Reiche erbaut wurden [3]). Länger hielt sich die alte Religion in Auster [4]). Am Hofe Dagoberts I. waren heidnische Sitten noch

---

sondern verlangt den Schwur durch christliche Eideshelfer; hier dagegen ist vorausgesetzt, dass jeder, der an heidnischen Gebräuchen teilnimmt, von Rechtswegen ein Christ ist. Die veränderte Voraussetzung entspricht der durch Childeberts Präcept veränderten Sachlage.

1) Can. 3. 4. 5. 9; vgl. conc. Aurel. II (a. 533) can. 12; der Vergleich ist lehrreich, weil er zeigt, dass das Heidnische in der Kirche in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts sich offener an das Licht wagte, als in der ersten: früher löste man Gelübde durch eine Mahlzeit in der Kirche, später unter einem heiligen Baum oder an einer heiligen Quelle. (Über die Zeit der Synode von Auxerre s. Maassen in der Vorbemerkung zu dieser Synode).

2) Vgl. o. S. 119 f.

3) Schreiben Pelagius II. an Aunachar von Auxerre v. 31. Okt. 586, M.G. Epist. III S. 450: Quod in vestris regionibus abundare indicatis aecclesias novas, gratulanter suscipimus.

4) Mit welchem Interesse man die Fortschritte des Christentums unter den Deutschen verfolgte, zeigen die Verse des Martin von Bracara (gest. um 560) auf Martin von Tours (Titul. Gallic. 22, M. G. Auct. ant. VI, 2 S. 195):

nichts Unerhörtes [1]); besonders unter dem niederen Volke aber hatte das Heidentum noch lange Anhänger: ein deutscher Bettler gab dem Bischof Arnulf von Metz, der ihn fragte, ob er getauft sei, die vielsagende Antwort: Ich bin ein armseliger, geringer Mensch; wer wird einem solchen die Wohlthat der Taufe erteilen [2])? So kann man sich nicht wundern, dass noch die Synode von Clichy i. J. 626 oder 627 nicht nur heidnische Gebräuche, sondern auch den Verkehr mit Heiden bei ihren abergläubischen Mahlzeiten verbietet [3]). Ein Beschluss, der kurz darnach von einer Rheimser Synode wiederholt wurde [4]).

Dass die Masse des fränkischen Volks im Laufe einiger Jahrzehnte sich dem Christentum anschloss, beseitigte die Gefahr, dass die alten Bistümer in den germanisierten Landschaften verfielen und sich auflösten. Noch war Trier am bedeutendsten. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass die dortigen Bischöfe als Metropoliten anerkannt waren: sie wurden von ihren Verehrern als Erzbischöfe angeredet; sie unterzeichneten auf den Synoden vor den Bischöfen [5]).

Virtutum signis meritorum et laude tuorum
Excitat affectum Christi Germania frigens
Flagrat et accenso divini spiritus igne,
Solvit ab infenso obstrictas aquilone pruinas.
Immanes variasque pio sub foedere Christi
Adsciscis gentes: Alamannus, Saxo, Toringus,
Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, Sarmata, Datus,
Ostrogotus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus
Te duce nosse deum gaudent: tua signa Suevus
Admirans didicit, fidei quo tramite pergat.

1) Vit. Arnulfi 12 (M.G. Scr. rer. Mer. III. S. 436): Ein Verwandter eines gewissen Noddilo ist schwer krank. Rege autem quantocius ex eadem properante villa nil angustianti aliud consilii aderat, nisi languentis capite amputato more gentilium cadaver ignibus comburendum traderetur. Die Biographie Arnulfs ist von Mabillon für gleichzeitig erklärt worden; ein Urteil, an welchem man auch gegenwärtig festhält, s. Krusch S. 428.

2) L. c. 11 S. 436. Der Bischof fragt, weil der Bettler ein barbarus, d. h. ein Deutscher war.

3) Can. 16: Comperimus ita a Christianis auguria observari, ut simili paganorum scelere conparetur. Sunt etiam nonnulli, qui cum paganis comedunt cibos.

4) Can. 14: Qui auguria vel paganorum ritus inveniuntur imitari vel cum paganis superstitiosos comedunt cibos etc.

5) Dass Trier möglicherweise schon in der Römerzeit Metropole war, ist früher erwähnt (s. S. 43). In der Merovingerzeit hat man an dem Metropolitentitel festgehalten: schon Remigius spricht von den metropolitani urbis Remorum (Ep. Austr. 4, S. 15). Wird nun Nicetius in einem Briefe

Aber es lässt sich nicht erkennen, ob die Metropolitansprengel für die kirchliche Verwaltung irgendwelche reale Bedeutung hatten; wahrscheinlich ist es nicht. Da für die Sprengelbildung der Umfang der alten Provinzen massgebend war, so schlossen sich Metz, Toul und Verdun als Suffraganbistümer an Trier an [1]). Auch Köln scheint den Rang einer Metropolis bewahrt, erhalten oder sich an-

des Abts Florian von Romain-Moutier (Ep. Austr. 6 S. 117) als archiepiscopus, und Magnerich in einem Gedichte des Venantius Fortunatus (carm. app. 34), als archisacerdos bezeichnet, so ist das ein kaum anfechtbarer Beweis dafür, dass Trier in der Belgica I eine ähnliche Stellung hatte, wie Rheims in der Belgica II. Ist das Diplom Numerians für das Kloster Vallis Galilaea (Pard. II S. 147) echt, so ist dasselbe ein weiterer Beleg. Rettberg KG. D's. I S. 524 verwirft es, ebenso Pardessus (Proleg. S. 298 ff.), wogegen Friedrich KG. D.'s II, 1 S. 198 u. 204 f. es verteidigt, und auch Görres (Forsch. 16 S. 197 f.) sich für seine Echtheit erklärt. Pardessus stützt seinen Widerspruch auf chronologische Schwierigkeiten: aber wenn er dabei die Zeitangaben der frühestens dem Ende des 10. Jahrhunderts angehörigen vit. Deodati (A. S. Boll. Iun. III S. 872) als sicher betrachtet, so ist dieses Fundament seiner Kritik von sehr geringem Werte. Man braucht nur c. 14 der vita zu lesen, um zu sehen, wie unsicher die Zeitangaben derselben sind. Rettberg hat denn auch auf andere Anzeichen der Unechtheit hingewiesen. Er nahm Anstoss an der erzbischöflichen Stellung Numerians; auch die Stelle „locum nuncupante Galilaea quod prius Iuncturas vocabatur“ erregte ihm Bedenken. Das erstere ist grundlos und das letztere ist nicht recht verständlich; denn dass der Name vallis Galilaea nicht älter ist als das Kloster, ergiebt sich unmittelbar aus ihm selbst: dann aber ist leicht begreiflich, dass die ältere Ortsbezeichnung neben der jüngeren gebraucht wurde. Die Gründe gegen die Echtheit des Privilegs sind demnach nicht gerade stark: dagegen geht sein Inhalt nicht über das hinaus, was andere Privilegien dieser Zeit enthalten, auch seine Form macht keine Schwierigkeit. Deshalb glaube ich es für echt halten zu müssen. Endlich kommen noch in Betracht die Unterschriften der Bischöfe von Trier (vgl. Löning D. K. R. II S. 104 f.); bezeugt sind Nicetius (Clermont 535, Orleans V 549), Sabaudus (Paris 614), Anastasius (Clichy 626—27), Modoald (Rheims 627—30). Dass Unregelmässigkeiten mit unterlaufen, ist nicht zu bestreiten: aber das fällt nicht allzuschwer ins Gewicht; denn im ganzen steht es so, dass die Bischöfe von Trier unter den Metropoliten zu unterzeichnen pflegten. Man wird ihnen also den Metropolitenrang zuschreiben müssen. Aber mehr als ein Titel wird ihnen damit schwerlich eingeräumt, das folgt schon daraus, dass es in der fränkischen Verwaltung kein Seitenstück zur römischen Provinzialverfassung gab.

1) In Metz ist der erste sicher nachweisbare Bischof der fränkischen Zeit Hesperius, Teilnehmer am Konzile zu Clermont 535; in Toul ist nach Auspicius eine grosse Lücke: erst auf dem 5. Konzile zu Orleans 549 erscheint die Unterschrift eines Touler Bischofs, Alodius; doch bezeugt die Kirche

geeignet zu haben; wenigstens unterschrieben die dortigen Bischöfe auf den Synoden des beginnenden siebenten Jahrhunderts unter den Bischöfen der ehemaligen Provinzialhauptstädte [1]). Von Köln abhängig muss man das neu auftretende Bistum Mastricht denken, das sich als Erbe des alten tongrischen Bistums betrachtete [2]). Ob Mainz, Worms, Speier und Strassburg, die Bischöfe der früheren Provinz Obergermanien, einen eigenen kirchlichen Verband bildeten, ist ganz unsicher. Die Wahrscheinlichkeit, dass es nicht der Fall war, ist eher grösser als die, dass es der Fall war. Denn Metropoliten könnten nur die Bischöfe von Mainz gewesen sein; aber so sicher es ist, dass Mainz nach einer längeren Periode des Verfalls sich gegen Ende des sechsten Jahrhunderts wieder zu heben begann, so wissen wir doch, dass Bischof Lupoald keinen Anspruch auf die Metropolitenwürde erhob [3]). In dem fränkischen Gebiete rechts des Rheins kam es nicht zur Errichtung eines eigenen

---

des h. Aper, (Fredeg. chron. IV, 54) auch diesen Namen. In Verdun ist Bischof Desideratus der erste sichere Name. Greg. Tur. H. Fr. III, 34; Synoden zu Clermont 535 und Orleans V 549.

1) Solacius in Paris 614 und Kunibert zu Rheims 627—630; dagegen derselbe zu Clichy 626 oder 627 unter den Bischöfen.

2) Gregor lässt lange nach dem Tode des Aravatius (H. Fr. II, 5 post multorum temporum spatia) einen Bischof Monulf nach Mastricht kommen (in glor. confess. 71), der auch sonst nachweislich ist, (s. die Inschrift bei Le Blant I S. 312). Man wird daraufhin die Stiftung des Bistums Mastricht unter Chlodowech anzunehmen und in Monulf den ersten Bischof desselben zu sehen haben. Denn Gregors Worte: adveniens in hac urbe Monulfus episcopus templum magnum construxit, nötigen anzunehmen, dass es vor Monulf keinen Bischof in Mastricht gab. Sein Nachfolger wird jener Falco gewesen sein, an welchen Remigius einen ziemlich gereizten Brief richtete (Ep. Austr. 4 S. 115); auf ihn folgte dann Domitian, dessen Unterschrift man unter den Akten der Synoden von Clermont (ep. eccl. Tongrorum quod et Traiecto) und Orleans V findet.

3) Der erste Mainzer Bischof, der genannt wird, ist Sidonius (Ven. Fort. carm. II, 11 u. 12; IX, 9). Die Worte des letzten Gedichtes:

Reddita ne doleas, felix Magantia, casus:
Antistes rediit, qui tibi ferret opem

machen wahrscheinlich, dass Mainz eine Zeitlang ohne Bischof war. Eine Christengemeinde muss jedoch ununterbrochen fortbestanden haben, s. S. 35. Unter Sidonius hatte sie eine gewisse Bedeutung: er stellte nicht nur die alten Kirchen wieder her, sondern baute auch eine basilica Georgii neu, ebenso das Baptisterium. Gleichwohl unterschrieb Lupoald zu Rheims (627—630) unter den Bischöfen. Das Bistum Worms ist zuerst bezeugt durch Ruppert, den späteren Bischof von Salzburg, dann durch die Pariser Synode v. 614 (Bischof Berhtulf), endlich durch ein Diplom König Pippins,

Bischofssitzes. Die Sprengel von Köln, Trier, Mainz, Worms und Speier reichen später sämtlich auf das diesseitige Ufer des Stroms; es ist wahrscheinlich, dass diese Ausdehnung der Diözesen, die sich aus den Verhältnissen der Römerzeit nicht erklärt, in die Zeit der ersten christlichen Merowinger hinaufreicht. Dass die Zahl der Christen um so geringer war, je weiter man sich von dem Strom entfernte, liegt in der Natur der Sache. Doch geschah nichts, um dem Christentum zum Siege zu helfen. Vollends die Bekehrung der übrigen deutschen Stämme diesseits des Rheins wurde erst unter Chlothachar II. und Dagobert I. ins Auge gefasst. Doch ehe wir davon handeln, haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie die äussere und innere Lage der Kirche unter Chlodowechs Söhnen und Enkeln sich gestaltete.

worin erwähnt ist, dass König Dagobert der Basilika Petri und Pauli die Immunität verlieh (Sickel 35, Böhmer-Mühlbacher 97). Für Speier zeugt die Unterschrift Hilderichs in Paris, für Strassburg der Ziegelstempel des Bischofs Arboastis (s. Kraus, Inschriften No. 16 S. 11) und die Unterschrift Ansoalds zu Paris.

Zweites Kapitel.

Kirche und Staat.

Ungemein bedeutend war die Stellung, welche die Kirche und der sie repräsentirende Episkopat seit Chlodowech im fränkischen Reich einnahmen. Die Bischöfe galten als die Vertreter Gottes und der Heiligen; sie vermittelten die himmlischen Gnaden, wie der König die irdischen übertrug, man konnte sie nicht entbehren, wenn man des ewigen Heiles sicher sein wollte. Doch beruhte ihr Ansehen nicht nur auf dieser moralischen Grundlage, sondern es hatte ebenso sichere Stützen in der sozialen Bedeutung des Episkopats und seiner Träger. In der Zeit der Kraftlosigkeit des Reichs vor den germanischen Eroberungen waren die Bischöfe beinahe zu Herren der Städte geworden. Es war nicht Ehrgeiz, was sie zu dieser Höhe erhob, sondern sie erschienen als das, was sie nicht waren, weil sie Pflichten erfüllten, welche die Vertreter des Staates unerfüllt liessen. Nun gab es wieder, wenn nicht einen kraftvollen Staat, so doch einen kraftvollen König und sofort machte sich diese Veränderung bemerklich; es wird sogleich davon zu reden sein. Aber wie der kraftlose Staat einen Teil seiner Aufgaben ungelöst lässt, ebenso auch der unfertige. Erst im Verlauf der staatlichen Entwickelung erwächst das Bewusstsein für den Umfang der staatlichen Pflichten. Unfertig war das fränkische Staatswesen unter Chlodowech und seinen Nachfolgern in jeder Hinsicht. Deshalb blieb den Bischöfen überlassen, was an sich Sache des Staates gewesen wäre. Ich schweige hier von der Armenpflege; aber wenn Sidonius von Mainz den Rhein ein-

dämmte[1]), wenn Felix von Nantes Flusskorrektionen unternahm[2]), wenn er mit den Britanniern unterhandelte, um sie zum Schadenersatz für die von ihnen verübten Plünderungen zu veranlassen[3]), wenn Desiderius von Cahors eine Wasserleitung herstellte[4]), wenn die Bischöfe in Pestzeiten Massregeln trafen, um die Verbreitung der Krankheiten aufzuhalten[5]), so waren das alles Leistungen im Dienste des öffentlichen Wohles, mit denen der Episkopat in einen leer gelassenen Platz eintrat. Weil die Bischöfe das thaten, so war es auch jetzt mehr als übertreibende Höflichkeit, wenn man von ihnen als Herrn in den Städten sprach[6]), in welchen sie ihren Sitz hatten. Denn Herr des Volkes ist der, welcher Sorge für das Volk trägt.

Ihren festesten Halt hatte die grosse Stellung der Bischöfe an der Anhänglichkeit der Bevölkerung. Sie war ein Erbe aus der letzten Römerzeit; das eben Gesagte macht erklärlich, dass sie erhalten blieb und sich mehrte. Doch wirkten noch andere Verhältnisse mit: vor allem kommt in Betracht, dass die Bischöfe zum grossen Teil aus den alten, angesehenen und reichen Familien der Städte hervorgingen[7]); während des ganzen sechsten Jahr-

---

1) Ven. Fortun. Carm. IX, 9 v. 27 f.

Ut plebem foveas et Rheni congruis amnes:
Quid referat terris qui bona praebet aquis?

Bezeichnend sind auch die ersten Verse:

Reddita ne doleas, felix Magantia, casus:
Antistes rediit, qui tibi ferret opem.
Ne maerore gravi lacrimans orbata iaceres,
Te meruisse fame
Porrigit ecce manum genitor Sidonius urbi,
Quo renovante locum prisca ruina perit.

2) Ibid. III, 10.

3) Greg. Tur. Hist. Franc. V, 31.

4) Ep. I, 13 M.G. Ep. III S. 200.

5) Ep. Galli Arvern. episc. unter den Briefen des Desiderius II, 20 S. 214.

6) Dynamii ep. ad Villic. Mett. ep. (Ep. Austr. 17 S. 130): Non credit coronae vestrae magnitudo sufficere, quod in urbe cui praeestis non desinit universis immensa largitas ministrare, nisi ut illos stipendiis donetis propriis qui moenibus inhabitant alienis; vgl. Greg. Tur. H. Fr. VI, 46 die Äusserung Chilperichs: Periit honor noster et translatus est ad episcopos civitatum.

7) Ich erinnere an Männer wie Sidonius Apollinaris, oder Simplicius von Bourges; auch Gregor von Tours erwähnt vielfach die vornehme Abstammung der Bischöfe, wohl auch der Priester; vgl. z. B. H. Fr. IV, 12; V, 37; 45; VI, 7; X, 31; de glor. mart. 87; vgl. Ven. Fort. Carm. I, 15.

hunderts überwiegen bei dem Episkopat die romanischen Namen weitaus die deutschen [1]). Manche Städte wählten ihre Bischöfe immer wieder aus derselben Familie [2]). Das geschah, weil man an diesen Geschlechtern hing; es hatte zur Folge, dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit ungemein verstärkt wurde: die romanische Bevölkerung gewöhnte sich, in den Bischöfen ihre geborenen Vertreter den germanischen Landesherren gegenüber zu erblicken. Und sie selbst fühlten sich als solche. Wie oft scheiterten finanzielle Massregeln der Könige, welche im Interesse der Allgemeinheit geboten waren, aber durch die einzelnen Städte mehr als bisher belastet worden wären, an dem Widerspruch der Bischöfe [3]). Überhaupt war der Episkopat für die Romanen ein Band zwischen

1) Friedrich, KG. D. II S. 116 ff. hat nach den Unterschriften der Synoden die Namen sorgfältig zusammengestellt. Wenn Löning D. KR. II S. 303 die Vermutung ausspricht, dass die niederen Kirchenämter noch auf lange hinaus von den Romanen inne gehabt wurden, so scheint mir dies unrichtig: unter den Namen von Priestern etc., die wir kennen, finden sich verhältnismässig viel deutsche, vgl. z. B. Rufi ep. ad Nicet. (c. a. 550 Ep. Austr. 21 S. 133): Sunnowech u. Catellio. Gogi ep. ad Petr. Mett. episc. (Ep. Austr. 22 c. a. 568 S. 134). Hier sind folgende Namen genannt: Johann, Theodulf, Flitomer, Mactarich, Avolus, Sinderich, Theodosius, Theodemund. Eine Urk. des Domnolus von Le Mans, 572, ist von 19 Klerikern unterzeichnet; sie heissen Dinamius, Drauscio, Injuriosus, Meterius, Populonius, Alloveus, Setrius, Leudoneus, Dauvaredus, Frigimodus, Ursicinus, Ceusus, Romolus, Daddus, Noxus, Sennovech, Theodulf, Affar, Dorus (Havet, Oeuvres I S. 420). Man sieht, überall eine Mischung der Namen. Nun ist es ja sicher, dass Romanen mitunter deutsche Namen trugen; aber es ist doch schwer anzunehmen, dass alle diese deutsch benannten Kleriker romanischer Abstammung gewesen sind. Daraus, dass im ursprünglichen Text des ribuar. Gesetzes tit. 36, 5 die Wehrgeldsätze für den niederen Klerus nach dem Wehrgeld der Römer, die für Priester und Bischof nach dem der Franken berechnet waren (Schröder RG. S. 139 Anm. 3, Brunner RG. I S. 227 f. u. 306) ergiebt sich für unsere Frage nicht das mindeste, da niemand Priester wurde, der nicht durch den niederen Klerus hindurchgegangen war.

2) Die sämtlichen Bischöfe von Tours bis auf Gregor gehörten mit Ausnahme von fünfen derselben Familie an. Greg. Hist. Fr. V, 50; vgl. die von Löning D. KR. II S. 223 f. gesammelten Fälle und die Victoriden in Chur, Rettberg, KG. D. II, 134 f.

3) Greg. Tur. H. Fr. IX, 30. Auch bei dem Aufruhr in Limoges 579 war der Klerus beteiligt, s. V, 28. Mir. Austreg. 1 f., A. S. Mab. II S. 92, Vit. Sulpic. 24 f. ib. S. 163. Die defensio civium gehörte zu dem, was man von einem tüchtigen Bischof erwartete und an ihm rühmte, Ven. Fort. V. Albin. 9. S. 30.

Vergangenheit und Gegenwart: die Kirche war die einzige Institution, welche die grosse Umwandlung aller Zustände unverändert überdauert hatte; der Klerus war der einzige Träger der alten Kultur. Wer im sechsten Jahrhundert schrieb, war sicher ein Geistlicher oder ein Mönch. Das fesselte nicht nur die lateinisch Redenden an den Klerus; es war auch von Wert für die Stellung zu den Franken. Denn mitten unter dem Waffengetöse dieser Zeit bewies die römische Kultur ihre Anziehungskraft: ein Bischof deutscher Abstammung suchte wohl im Versemachen mit den Romanen zu wetteifern[1]); ein weltlicher Grosser, der Erzieher Childeberts II., der Hausmeier Gogo, freute sich nicht minder, dass ihm ein paar Hexameter gelangen[2]), und selbst König Chilperich war von Sedulius so hingenommen, dass er sich bemühte, ihn nachzuahmen[3]).

Erhöht wurde der Einfluss der Bischöfe dadurch, dass das Kirchenvermögen in dieser Zeit rasch zunahm.

In der letzten Römerzeit muss es noch ziemlich unbedeutend, oft kaum ausreichend gewesen sein. In Clermont z. B. wohnte Bischof Eparchius, da die Kirche nur geringen Besitz in der Stadt hatte, in der Sakristei[4]). Auch was wir über die Kirchenbauten wissen, lässt auf geringe Mittel schliessen. Kaum einen berühmteren Heiligen hatte Gallien als Martin von Tours; aber auf seinem Grabe stand lange nur ein kleines Kapellchen; erst ungefähr 60 Jahre nach seinem Tode baute Bischof Perpetuus eine ansehnliche Basilika[5]). Die Vermehrung des kirchlichen Besitzes begann

1) Bischof Bertechramnus — von Bordeaux oder von Le Mans — Ven. Fort. Carm. III, 18.

2) Vgl. seinen Brief an den Dux Chamingus Ep. Austr. 13 S. 128. Auch sein Brief an Traserich von Toul (16 S. 130) beweist sein Interesse an der sprachlichen Form.

3) Greg. Tur. Hist. Franc. VI, 46; Gregor spottet über die fehlerhaften Verse des Königs, ein verzeihlicher Mangel, da auch geborene Romanen nicht mehr sicher waren, ob die zweite Silbe von potitur lang oder kurz sei. Avit. ep. 57 S. 85.

4) Greg. Tur. Hist. Franc. II, 21: Quia eo tempore ecclesia parvam possessionem infra muros urbis habebat; Eparchius war Bischof 462—472. Vgl. VI, 20. Auch Salvians Schrift de avaritia (ad eccl.) nötigt zu der Annahme, dass das Kirchengut in Gallien unzureichend gewesen sei.

5) Greg. Tur. H. Fr. II, 14: Cellulam, quae super eum fabricata fuerat videns parvulam. De virtut. Mart. I, 6. Perpetuus war auf der zweiten Synode von Tours 461 anwesend; nach der sehr wahrscheinlichen Annahme von Krusch (z. d. a. St. Gregors) wurde er im September 458 Bischof.

nun bereits während des Verfalles des Reichs: dass man in dieser Zeit gerne Männer aus wohlhabenden Familien an die Spitze der Gemeinden stellte, trug nicht wenig dazu bei. Denn es war Sitte[1]) und wurde besonders bei kinderlosen Männern als das Geziemende angesehen[2]), dass der Bischof seine Kirche zur Erbin seines Vermögens oder eines Teiles desselben einsetzte. So hinterliess z. B. Perpetuus von Tours seiner Kathedrale wie den Parochialkirchen seiner Diözese ansehnliche Güter[3]). Und diese Sitte blieb auch in der fränkischen Zeit. Remigius schloss seine Verwandten von dem Erbe nicht aus, bestimmte aber einen beträchtlichen Teil seines Grundbesitzes samt einer Anzahl Kolonen und Sklaven für die Kirche[4]). Der etwas spätere Bischof Marachar von Angoulême hinterliess der Kirche, die er nur 6 Jahre geleitet hatte, eine Anzahl Landgüter[5]). Bertechramnus von Le Mans überbot alle

1) Greg. Tur. H. Fr. V, 36; vit. ptr. 8, 5. Auch die Priester pflegten das Ihre der Kirche zu hinterlassen H. Fr. VI, 13; VII, 31; de virtut. Mart. III, 15; Beyer, UB. I, 5 ff. Vgl. Conc. Paris. III (556—573) c. 2.

2) Conc. Agath. (a. 506) can. 33 setzt den Fall, dass episcopus filios aut nepotes non habens alium quam ecclesiam relinquit haeredem. Das wird nicht verboten; aber offenbar war es nicht das Gewöhnliche. Vgl. Greg. Tur. H. Fr. VI, 13.

3) Greg. Tur. H. Fr. X, 31: Condidit testamentum et deputavit per singulas civitates quod possedebat, in eis ipsis scilicet ecclesiis, non modicam et Turonicae tribuens facultatem. Das bei Pardessus, Dipl. I S. 23 ff. gedruckte Testament des Perpetuus wird von Havet (Oeuvres I 1896 S. 21 ff.) als Fälschung verworfen. Von den zwölf Nachfolgern des Perpetuus bis auf Gregor hinterliessen vier einen grösseren oder geringeren Teil ihres Vermögens der Kirche von Tours; Verus: facultates suas ecclesiis et bene meritis dereliquit; Dinifius: qui maxime ecclesiae suae . . dereliquit; largitus est etiam quiddam et bene meritis; Ommatius: condito testamento per ecclesias urbium, in quibus possedebat, facultates suas distribuit. Francilio: fuerunt ambo (Francilio und seine Frau) divites valde in agris, quos maxime s. Martini basilicae contulerunt. Eine Vorstellung von dem Einkommen der Kirche von Tours gewährt auch die Angabe, dass Bischof Injuriosus, der persönlich kein Vermögen hatte, mehr als 20000 Goldsolidi in barem Gelde hinterliess.

4) Vgl. sein Testament, Pardess. I S. 81 ff. Ausser Rheims erhielten noch 7 Kirchen Legate, nämlich Laon, Soissons, Châlons s. M., Mouson Vouziers, Chery, Potez. Die Kolonen haben zum Teil lateinische, zum Teil deutsche oder keltische Namen, ebenso die zahlreichen im Testamente erwähnten Sklaven.

5) Greg. Tur. H. Fr. V, 36. Ein weiteres Beispiel bietet Aridius, Abt von St. Yrieix im Bistum Limoges. Er testirte über sein Vermögen zu gunsten von St. Martin in Tours und St. Hilarius in Poitiers, Greg. Tur. H.

früheren; denn er vermachte seiner Kathedrale mehr als zwanzig Güter, ein Haus in Paris und die Hälfte seines beweglichen Vermögens. Ebenso reichlich sorgte er für das von ihm gestiftete Kloster St. Peter und Paul; auch die Kirchen von Paris und Metz erhielten Legate. Die Güter lagen zum grossen Teile in der Umgegend von Le Mans, einige in Burgund, der Provence, bei Bordeaux[1]).

Nicht minder reich als die Vermächtnisse der Bischöfe waren die Schenkungen der Fürsten. Freigebigkeit galt ja von jeher als vorzüglichste Tugend des deutschen Herrschers; sie kam jetzt in erster Linie der Kirche zu gut.

Schon Chlodowech hat mit Gaben an die Kirche nicht gekargt[2]). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er den Bischöfen geradezu die Ausstattung armer Kirchen mit genügendem Besitz zusagte[3]). Nach dem Gotenkrieg überliess er der katholischen Kirche die bisher arianischen Gotteshäuser, ohne Zweifel samt dem arianischen Kirchengut[4]). Auch mit der Befreiung einzelner Kirchen und kirchlichen Personen von den Staatslasten begann er[5]). Chrodechilde blieb nicht hinter ihm zurück; Gregor von Tours ist voll ihres Lobes: Kirchen, Klöster und andere heilige Orte habe sie reichlich beschenkt; nicht für eine Königin, sondern für eine Magd Gottes habe man sie halten können[6]).

Unter den Söhnen Chlodowechs war besonders Childebert eifrig die Kirche zu bereichern: Grundbesitz, Kriegsbeute, grosse Summen

Fr. X, 29. Die Echtheit des Testaments bei Pardessus I S. 136 ist von Krusch bestritten M.G. Scr. rer. Mer. III S. 577 f.

1) Pard. p. 197 ff. Bei ein paar Gütern sind die Ankaufspreise angegeben, 100, 140, 300 solidi also ungefähr 1200—3600 Mark. Dabei muss man jedoch den hohen Wert des Geldes berücksichtigen; der Durchschnittspreis des Pferdes war nach dem alamann. Gesetz (tit. 71) 6, des Ochsen 3 solidi, die Kaufkraft des Geldes demnach ungefähr die zehnfache wie gegenwärtig. Das Vermächtnis repräsentirte also nach dem heutigen Geldwert eine Summe von ungefähr 1 Million. Vgl. auch das Testament Hadoinds von Le Mans Pard. II S. 69.

2) Vgl. Kap. 1 S. 118 Anm. 2.

3) Auf diese Vermutung führt die Art, wie die erste Syn. von Orleans can. 5 von den noch zu erwartenden Schenkungen des Königs spricht: De oblationibus vel agris, quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus deo sibi inspirante contulerit.

4) Conc. Aurel. I (a. 511) can. 10.

5) Vgl. Conc. Aurel. I (a. 511) can. 5, wo von Schenkungen die Rede ist: ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa.

6) Hist. Franc. III, 18; vgl. IV, 1.

in barem Gelde hat er ihr überwiesen[1]). Aber auch Chlothachar liess es trotz seiner Schroffheit gegen die Bischöfe nicht an Förderung und Unterstützung der Kirche fehlen; die abgebrannte Martinskirche in Tours liess er prächtig wiederherstellen; die Dotation des Kreuzklosters in Poitiers war zum grossen Teil ihm zu verdanken; andere Kirchen unterstützte er durch die Erteilung der Immunität[2]). Wenn von Theuderich I. nichts ähnliches überliefert ist, so hat seine Familie reichlich ersetzt, was er unterliess. Theudebert I. scheint es an Freigebigkeit gegen die Kirche seinem Oheim Childebert beinahe zuvorgethan zu haben[3]); seine Schwester Theudechildis liess zahlreiche Kirchen auf ihre Kosten wiederherstellen[4]); von seiner Tochter Berthoara wissen wir, dass sie die Mittel zur Erbauung des Baptisteriums in Mainz spendete[5]).

Der Reichtum der Kirche wuchs durch die Vergabungen der Söhne Chlodowechs so augenfällig, dass sein Enkel Chilperich unmutig urteilte, der Staatsschatz sei verarmt, da aller Reichtum an die Kirchen gekommen sei[6]). Das war übertrieben, aber sicher nicht ganz unbegründet; ähnliche Sätze konnte man auch von anderen Männern hören[7]). Aber auch Chilperich fuhr fort die

---

1) Schenkungsurkunde für Notre Dame zu Paris v. Jan. 528, M.G. Dipl. S. 5 Nr. 3; unecht sind die Urkunden für S. Vincenz (S. Germain-des-Près) S. 7 Nr. 5, und für Charileffus und seine Mönche S. 3 Nr. 2. Vgl. ferner: Greg. Tur. In glor. conf. 81, H. Fr. III, 10: der König verteilt 60 Kelche, 15 Patenen, 20 Evangelienkapseln, sämtlich aus Gold und mit Edelsteinen verziert, die im spanischen Kriege erbeutet waren, an fränkische Kirchen. Ven. Fort. Vit. Germ. Paris 13 S. 14: Geschenk von 6000 solidi an Germanus. Vgl. carm. II, 10 v. 20: Ecclesiae juges amplificavit opes. Exhort. ad Franc. reg. (M.G. Ep. III S. 459): Locis sanctorum seu fidelibus suis semper largus fuit in dandis muneribus.

2) Greg. Tur. H. Fr. IV, 20; IX, 42; Chloth. II. praeceptio 11 M.G. Capit. Reg. Fr. S. 19. Das Fragment einer Schenkungsurkunde für S. Maur. s. L. (Glannafolium) M.G. Dipl. I S. 8 No. 6 ist unecht; s. Sickel, Dipl. imp. T. I besprochen, S. 64.

3) Greg. Tur. H. Fr. III, 25: Erat . . sacerdotes venerans, ecclesias munerans, pauperes relevans et multa multis beneficia pia ac dulcissima accomodans voluntate. Ven. Fort. carm. II, 11 v. 15 ff.

4) Ib. VI, 3 v. 27 ff. vgl. IV, 25.

5) Ib, II, 11 v. 9 ff.

6) Greg. Tur. H. Fr. VI, 46.

7) Ib. IV, 16: Ein Genosse von Chramnus, Chlotachars I. Sohn, Leo, urteilte, quod Martinus et Marcialis confessoris Domini nihil fisci viribus utile reliquissent; das war ohne Zweifel die am Hofe Chlothachars herrschende Meinung.

Kirchen zu bereichern [1]) und dasselbe that weit mehr noch sein Bruder, der „gute König“ Guntchram [2]).

Mit den Schenkungen der Fürsten wetteiferten die der Privaten. Gregor von Tours erzählt von einem Dux Chrodinus, der die Kunst des Schenkens wie nicht leicht ein zweiter Mann verstand: er war thätig und betriebsam, er machte unkultivirtes Land urbar, pflanzte Weinberge und baute Häuser. Die Landgüter, die er auf diese Weise schuf, schenkte er dann den Bischöfen, deren Kirchen er für arm hielt. Nehmt sie für die Kirche, pflegte er zu sagen, damit die Armen, die dadurch erquickt werden, mir die Gnade Gottes erbitten [3]). Das that ein Mann; wichtiger war, dass es Sitte wurde, dass auch Laien die Kirche in ihren Testamenten bedachten; an zahlreichen anderen Schenkungen fehlte es nicht [4]). Überall machte es sich bemerklich, dass seit der fränkischen Eroberung der Wohlstand des Landes [5]) sich zusehends hob.

Es waren freiwillige Spenden, welche den Reichtum der Kirche begründeten. Bald schienen sie nicht mehr zu genügen. Die Kirche suchte eine gewaltige Vermehrung ihrer regelmässigen Einkünfte dadurch zu erreichen, dass sie immer entschiedener von

---

1) Greg. Tur. H. Fr. V, 3; 34: Multa postea Chilpericus rex ecclesiis sive basilicis vel pauperibus est largitus.

2) Ibid. VII, 7: Multa et ipse ecclesiis conferens; VIII, 3; In glor. mart. 75: Cum Gunthramnus rex ita se spiritalibus actionibus mancipasset, ut relictis saeculi pompis thesauros suos ecclesiis et pauperibus erogaret.

3) Hist. Franc. VI, 20.

4) Ib. VI, 45; Multi meliores natu . . . testamenta condiderunt, resque suas ecclesiis depotantes etc.; VI, 46; IX, 35; de virt. Mart. IV, 11; in glor. conf. 64; vit. ptr. 12, 3. Charta Ansemundi bei Pard. I, 107. Le Blant I Nr. 334. In der Formel für ein Testament Marc. II, 17 S. 86 fehlt das Legat für eine Kirche oder ein Kloster nicht. Über die verschiedenen Formen der Schenkung s. Löning, D. KR. II, 653 ff.

5) Eine Zunahme des Besitzes und der Bevölkerung seit der fränkischen Eroberung lässt sich nachweisen. Man vgl. in erster Hinsicht: Greg. Tur H. Fr. V praef.: Cum (Clodowech) hoc fecerit, neque aurum neque argentum, sicut nunc est in thesauris vestris, habebat. Quid agetis? quid quaeritis? quid non habundatis? In domibus divitiae supercrescunt; in promptuariis vinum, triticum, oleum redundat; in thesauris aurum atque argentum coacervatur. Ib. III, 34 Aufschwung von Verdun; VI, 2 Pflege des Kunsthandwerks durch König Chilperich; auch die rege Bauthätigkeit, die im nächsten Kap. zu erwähnen ist, kommt in Betracht. Die Zunahme der Bevölkerung ergiebt sich aus den Angaben Gregors über neue Orte im Sprengel von Tours. Noch unter gotischer Herrschaft entstand der vicus Mantolomaus; unter fränkischer Herrschaft die vici Noviliacus, Luciliacus, ein zweiter Noviliacus, H. Fr. X, 31.

einer Pflicht der Gläubigen, den Zehnten an die Kirche zu entrichten, sprach. Um das Jahr 567 erliessen Euphronius von Tours und seine Suffragane in Angers, Nantes und Le Mans angesichts drohender Kriegsstürme einen Hirtenbrief an ihre Gemeinden, in dem sie mit allem Nachdruck auf eine Sittenreform drangen. Eine ihrer Hauptforderungen war die Entrichtung der Zehnten von allem Vermögen [1]. Zeigt das Schriftstück einerseits, dass die Zehntleistung bis dahin nicht üblich war, so giebt sie andererseits ein Beispiel dafür, dass der Episkopat die eindrucksvollsten Motive zu benützen wusste: er verhiess irdischen Gewinn und ewigen Lohn. Nicht ganz zwanzig Jahre später bestimmte die zweite Synode von Mâcon unter Berufung auf die alttestamentliche Vorschrift und Androhung der Exkommunikation, dass jedermann die Zehnten entrichte [2]: aus der moralischen Verpflichtung war bereits eine Rechtsleistung geworden, die nötigenfalls erzwungen werden sollte. Wie weit die Kirche mit ihrem Anspruch durchdrang, lässt sich nicht ersehen; ganz vergeblich war er ohne Zweifel nicht.

Fasst man diese Verhältnisse zusammen, so ist klar, dass die Vermehrung des kirchlichen Besitzes im sechsten Jahrhundert keinen Stillstand kannte; man muss vielmehr an eine ununterbrochene Steigerung denken. Dazu musste überdies die stetig wachsende Zahl der kirchlichen Institute und die geordnete Verwaltung des kirchlichen Besitzes führen. Denn recht im Gegensatz zu der herrschenden Verschleuderung des königlichen Gutes trug die Kirche ängstlich dafür Sorge, dass nichts, was einmal zum Kirchengut gehörte, ihr wieder abhanden kam: sie erklärte ihren Gesamtbesitz für unveräusserlich und unverlierbar [3], sie sammelte und bewahrte die Dokumente, mit denen sie die Rechtmässigkeit ihres Eigentums

---

1) M.G. Conc. I S. 136. Bezeichnend ist besonders die Aufforderung, dass auch von den Sklaven der Zehnte entrichtet werde, und dass die Armen, die keine Sklaven haben, wenigstens für jeden arbeitsfähigen Sohn einen Drittels-Solidus leisten sollten, ut cum sic agitur, et praesentes irae remotio et mercis proficiat in futuro.

2) Can. 5.

3) Conc. Arvern. (a. 535) can. 5 und 14. Aurel. III (a. 538) can. 13; 25 f. Aurel. IV (a. 541) can. 9; 11; 14; 19; 32. Aurel. V (a. 549) can. 13 ff. Paris III (556—573) can. 1. Lugd. (a. 567) can. 2. Tur. II (a. 567) can. 24 f. Matisc. I (a. 583) can. 4. Rem. (a. 627—30) can. 13. Vgl. Aurel. II (a. 533) can. 6. Lex Rib. tit. LVIII § 2 ff. Auch die Praeceptio Chlothachars II. c. 13 schützte die Unverlierbarkeit des Kirchenguts. Vgl. Löning D. KR. II S. 286 ff.

stets beweisen konnte[1]), und sie suchte auch einen angemessenen Ertrag aus ihrem Besitze zu erzielen: der Kleriker, der das ihm anvertraute Gut schlecht bewirtschaftete, war straffällig[2]). Das alles bezog sich zunächst auf den Grundbesitz, der bei der allgemein herrschenden Naturalwirtschaft weitaus den wichtigsten Bestandteil des Kirchenguts bildete. Aber die Kirche bewährte gerade darin ihren Zusammenhang mit der früheren Kulturepoche, dass sie darüber hinausgriff: wenn nötig, so wurde sie jetzt, wie einstmals der römische Staat, Fabrikantin[3]). Auch dadurch erhöhte sie sicher ihren Besitz.

Man begreift, dass die Ansicht ausgesprochen werden konnte, es sei nach und nach der dritte Teil, ja die grössere Hälfte alles Grundes und Bodens im fränkischen Reich Kirchengut geworden[4]).

Für die Kirche war dieses Übermass von Reichtum kein Gewinn und für den Staat war es eine augenfällige Gefahr; aber er that nichts oder nichts Genügendes, um die Anhäufung des Besitzes der toten Hand unmöglich zu machen. Chlothachar I. kam über den Versuch, durch eine so hohe Besteuerung, dass sie auf die Dauer nicht ertragen werden konnte, den Besitzstand der Kirche

---

1) Conc. Paris. III (556—573) can. 1: Iniquum esse censemus, ut potius custodes cartarum, per quas aliquid ecclesiis a fidelibus personis legitur derelictum, quam defensores rerum creditarum, ut praeceptum est, iudicemur. Vgl. die ältere Bestimmung Conc. Agath. (a. 506) can. 26. Kirchliche Archive werden mehrfach erwähnt: Test. Radeg. M.G. Dipl. I, 10. Test.-Bertechr. Cenn. ep. Pard. I, 203. Urkunde Childeberts III. v. 695 M.G. Dipl. I S. 60 Nr. 68.

2) Conc. Arel. V (a. 554) can. 6. Vgl. über Nicetius von Lyon Greg. Tur. H. Fr. IV, 36: Ecclesias erigere, domos componere, serere agros, vineas pastinare diligentissime studebat. Über den vicedominus, den bischöflichen Vermögensverwalter, vgl. Löning, D. KR. II S. 342 ff.

3) In Strassburg fand man 1767 Ziegel mit dem Stempel ARBOASTIS EPS FICET (Kraus, Inschr. I S. 11 Nr. 16).

4) Beide Schätzungen beziehen sich auf eine etwas spätere Zeit; die erste bei Roth, Beneficialwesen S. 248 auf das Ende des 7. Jahrhunderts, die zweite bei Kaufmann D. G. S. 264 auf die Zeit Karl Martells. Löning D. KR. II S. 654 erhebt, wie mir scheint, berechtigte Bedenken. Über welche Geldmittel die Bischöfe verfügten, ergiebt sich daraus, dass dem Bischof Faustianus von Dax, dessen Ordination die zweite Synode von Mâcon für ungiltig erklärte, von seinen Ordinatoren eine jährliche Entschädigung von 300 aurei gezahlt werden musste, Greg. Tur. H. Fr. VIII, 20. 84 aurei gingen auf das Pfund = 857 Mk.; die Entschädigung betrug also über 3000 Mk., vgl. auch S. 133 Anm. 3 u. S. 134 Anm. 1.

zu vermindern[1]), nicht hinaus, und wenn König Chilperich eine grössere Anzahl Testamente, die zu gunsten der Kirche lauteten[2]), für ungültig erklärte, so war das ein Schlag ins Wasser; nutzlos schon deshalb, weil die Massregel des Königs als Willkür und Ungerechtigkeit empfunden wurde und deshalb nicht durchgeführt werden konnte; nach seinem Tode erhielten jene Testamente ihre Gültigkeit wieder[3]).

Das gesamte Kirchenvermögen der Diözese bildete ursprünglich eine einheitliche Masse[4]); als Eigentümerin wurde die bischöfliche Kirche betrachtet, der Bischof war Inhaber oder Verwalter. So wenig es mehrere selbständige Gemeinden innerhalb des Bistums gab, so wenig mehrere Kirchen mit gesondertem Eigentum. In der Verwaltung konnte der Bischof sich völlig frei bewegen; nur durch den Grundsatz, dass aller kirchliche Besitz unveräusserlich ist, waren seine Befugnisse beschränkt. Dagegen gab es keine Instanz, der er verantwortlich war, und keine Behörde, mit der er das Recht teilte. Besonders hatte das Presbyterium keinen Anteil an der Administration des Kirchenguts. Nur darauf hatte der Klerus Anspruch, aus den Einkünften der Kirche versorgt zu werden; auch gab es gewisse Grundsätze über die Verteilung des Ertrags für die verschiedenen kirchlichen Zwecke. Aber sie waren so allgemein, dass dem Ermessen des Bischofs der weiteste Spielraum blieb. Es ist verständlich, dass der fränkische Episkopat an diesen altkirchlichen Grundsätzen festzuhalten bestrebt war: auf der ersten Synode zu Orleans proklamirte er es als sein Recht, dass alles Kirchengut in der Gewalt des Bischofs stehe[5]). Allein schon damals gab es im fränkischen Reich eine nicht ganz unbeträchtliche Anzahl von Landkirchen und ihre Zahl vermehrte sich in steigender Progression. Diese Landkirchen kamen nach und nach zu eigenem Besitz, indem zuerst gewohnheitsmässig, dann ausdrücklich ihr Eigentumsrecht an dem, was die Parochianen ihnen darbrachten, anerkannt wurde[6]).

1) Greg. Tur. H. Franc. IV, 2: er forderte den dritten Teil des Ertrags für den Fiscus, liess aber die Forderung, als sich Widerspruch erhob, fallen.

2) Ib. VI, 46.

3) Ib. VII, 7.

4) Vgl. Stutz, Geschichte des kirchl. Benefizialwesens. Berl. 1895 S. 1 ff.

5) Conc. Aur. I Can. 15: De his quae parochiis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicunque fedeles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant; de his tamen quae in altario accesserint, tertia fideliter episcopis deferatur. Vgl. Conc. Carp. (a. 527) S. 41.

6) Vgl. hierüber oben S. 40 Anm. 4 und unten Kapitel III.

Wenn es seitdem Kirchengut gab, das nicht zur freien Verfügung des Bischofs stand, so wurde doch dadurch seine Macht nur wenig beschränkt. Denn nicht nur blieben stets die bischöflichen Kirchen die reichsten Stiftungen, sondern der Bischof hatte auch die Aufsicht über die Verwaltung der Güter der Parochialkirchen [1]) und Anteil an ihren Einkünften [2]). Überdies ernannte er die an denselben dienenden Priester und Diakone. Überhaupt war der gesamte Klerus völlig von ihm abhängig: durch die Ordination nahm er die Laien in den geistlichen Stand auf; er beförderte die Kleriker von einer Stufe zur andern; er übertrug ihnen bestimmte Ämter [3]) und konnte sie ihnen in gewissen Fällen wieder entziehen [4]); nicht einmal an Privatkapellen konnten Priester ohne seine Zustimmung angestellt werden [5]); er hatte allen Geistlichen, soweit sie nicht bestimmt fundirte Ämter versahen [6]), die Mittel für ihren Unterhalt zu gewähren [7]); die gesamte Disziplinargewalt über sie lag in seinen Händen [8]). Kein Kleriker konnte sich dieser Abhängig-

---

1) Conc. Aurel. III (a. 538) can. 26; Aurel. IV (a. 541) can. 11, Veräusserung von Besitz der Parochialkirchen mit Erlaubnis des Bischofs; die letztere war nötig auch zum Tausch, s. die Formel Marc. II, 23 ed. Zeumer S. 91. Über die Stellung des Bischofs zu dem Klostergut vgl. Kap. 4.

2) S. S. 139 Anm. 5.

3) Im fünften Jahrhundert kam es noch vor, dass Presbyter von der Gemeinde gewählt wurden; Sid. Apoll. ep. IV, 24 erzählt das von einem seiner Freunde, einem gewissen Maximus: Dixerunt, nuper impacto sacerdotio fungi, quo recusantem factiose ligasset civicus amor. Im sechsten Jahrhundert ist mir kein Fall kekannt. Die Gemeinde hatte nur das Recht der Einsprache gegen die beabsichtigte Ordination Conc. Elus. (a. 551) can. 5. Dass der Bischof die Ämter an besonderen Gemeinden übertrug, ergiebt sich aus Conc. Aurel. III (a. 538) can. 21, dass er die Kleriker beförderte, aus Arvern. (a. 535) can. 11; Aurel. V (a. 549) can. 5; Arel. V (a. 554) can. 4, dass er die Archidiakonen ernannte aus Agath. (a. 506) can. 23.

4) Conc. Agath. (a. 506) can. 23, vgl. Greg. Tur. H. Fr. IV, 7.

5) Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 7.

6) Vgl. Conc. Aurel. III (a. 538) c. 21. Das Einkommen der Parochialpriester bestand besonders in den Oblationen, von denen nur der dritte Teil an den Bischof abgeliefert werden musste, Conc. Aurel. I (a. 511) c. 15. Paris. V (a. 614) c. 8.

7) Conc. Aurel. I (a. 511) can. 23. Aurel. III (a. 538) can. 5; 20 f., vgl. can. 12. Aurel IV (a. 541) can. 18. Lugd. (a. 567) can. 5.

8) Wie weit sie sich erstreckte, zeigen Bestimmungen wie Conc. Aurel. II (a. 533) can. 9. Aurel. III (a. 538) can. 35. Eine Beschränkung verfügt Tur. II (a. 567) can. 7.

keit je wieder entziehen; denn es war ihm ebenso untersagt, aus dem geistlichen Stande auszutreten[1]) wie die Diözese zu verlassen, in der er ordinirt war[2]). Klagen wider die Bischöfe aber konnten nur vorgebracht werden vor der Synode, vor einem Gericht von Bischöfen[3]).

Man darf wohl sagen: keine Regierung hatte Beamte, die sich in so völliger Abhängigkeit von ihr befanden, wie die Kleriker von den Bischöfen. Und der Kreis der von ihnen abhängigen Personen beschränkte sich nicht auf die Geistlichen. Je grösser der Umfang des Grundbesitzes wurde, um so mehr wuchs die Zahl der kirchlichen Sklaven und Kolonen. Indem die Kirche darüber wachte, dass den Hörigen nur mässige Leistungen aufgelegt wurden[4]), sorgte sie dafür, dass sie zufriedene Hintersassen hatte. Zu ihnen kamen noch eine Menge Freigelassener, die unter Mitwirkung der Kirche ihre Freiheit erlangt hatten und die samt ihren Nachkommen dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Kirche traten[5]), endlich zahlreiche Freie, denen Teile des Kirchenguts gegen gewisse Leistungen oder ohne solche zur Benutzung

1) Conc. Chalced. can. 7; Turon. (a. 461) can. 5.

2) Conc. Chalced. can. 20. Epa. (a. 517) can. 5. Arvern. (a. 535) can. 11. Aurel. III (a. 538) can. 16 f. Aurel. V (a. 549) can. 5. Arel. V (a. 554) can. 7.

3) Conc. Aurel. III (a. 538) can. 23.

4) Conc. Elus. (a. 551) can. 6: Ut familiae Dei leviorem quam privatorum servi opere teneantur.

5) Freilassungen erfolgten entweder durch Ausstellung eines Freibriefs, oder durch testamentarische Verfügung, oder durch einen kirchlichen Akt vor dem Bischof. Diese drei Weisen werden von der 2. Synode von Mâcon (585 can. 7) nebeneinander genannt. Das Schutzrecht der Kirche, d. h. des Bischofs, bezog sich ursprünglich nur auf die in der Kirche Freigelassenen. Doch hat schon die angeführte Synode die Ausdehnung auf alle, dementsprechend auch die Unterstellung aller unter das bischöfliche Gericht gefordert. Die 5. Pariser Synode (614 c. 7) hat diese Forderung wiederholt. Chlothar II. gestand sie jedoch nur in dem Falle zu, dass textus cartarum ingenuitatis suae contenit (Chloth. ed. 7 S. 22); ebenso blieben die Freigelassenen dem weltlichen Richter unterworfen, der jedoch nicht absque praesentia episcopi urteilen sollte. In der Lex Rib. 58 ist die alte Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Form der Freilassung wieder aufgenommen und demgemäss das Recht der Kirche beschränkt. Die manumissio per denarium (Lex Salic. 26) gewährte Vollfreiheit, hier trat also ein Schutzrecht überhaupt nicht ein.

überlassen wurden [1]), oder die ihren Besitz der Kirche übergaben, sich aber den Niessbrauch desselben vorbehielten [2]).

Erwägt man dies alles, so erhellt, über welche ausgedehnte Macht die Bischöfe verfügten: ihr Einfluss wurde noch verstärkt, indem sie seit Clodowech häufig in Synoden zusammentraten. Wir wissen von mehr als dreissig kirchlichen Versammlungen, welche zwischen der ersten Synode zu Orleans im Todesjahre Chlodowechs und der Synode zu Paris im Jahre 614 stattfanden. Mehr als irgend etwas anderes trugen die Synoden dazu bei, die Bischöfe als geschlossenen Stand erscheinen zu lassen [3]).

Es war eine Frage von der höchsten Wichtigkeit für das fränkische Reich wie für die Kirche, ob es gelang, das Verhältnis der Kirche zum Staate so zu gestalten, dass weder der Staat durch die Macht der Kirche in seiner Entwickelung gehemmt wurde, noch die Kirche durch die Unterordnung unter den Staat Schaden litt.

Die fränkischen Könige betrachteten die Macht der Kirche ohne Misstrauen; es kam ihnen nicht in den Sinn, das Ansehen der Bischöfe mindern, ihre Bedeutung herabdrücken zu wollen. Alle Ehren, über die sie verfügten, haben sie auf sie gehäuft und ihre moralische Autorität im weitesten Umfang anerkannt. Wie sie die Kirche bereicherten, so beschenkten sie die Bischöfe persönlich [4]). Sie liebten es in geistliche Verwandtschaft mit ihnen zu treten, indem sie sie zu Taufpaten ihrer Kinder wählten [5]). Niemand wurde am Hoflager so ehrfurchtsvoll behandelt als die Glieder der Hierarchie [6]); auch dadurch mussten sie an Einfluss gewinnen, dass sie vielfach mit Ausrichtung politischer Geschäfte

1) Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 34: Quisquis agellum ecclesiae in die vitae suae pro quacunque misericordia a sacerdote, cui potestas est, acceperit possidendum, quaecunque ibidem profecerit, alienandi nullam habeat potestatem.

2) Vgl. die Formeln Marc. II, 3; 5. Turon. 1; 6 f.; über die rechtliche Seite der Sache Löning, D. KR. II S. 656 ff.

3) Dass die Bischöfe diese Seite der Sache nicht übersahen, zeigt das Schreiben des Maxmius von Rheims an Nicetius, ep. Austr. 11 S. 126. Über den Geschäftsgang auf den Synoden und die Abschriften der Protokolle s. Bretholz N. A. 18 S. 531 ff.

4) Z. B. Ven. Fort. Vit. Germ. 22 S. 16. Test. Remig. Pard. I S. 82.

5) Prätextatus von Rouen Pate Merovechs, Chilperichs Sohn, Greg. Tur. H. Fr. V. 18. Agericus von Verdun Pate Childeberts II., ib. IX, 8. Magnerich von Trier Pate Theudeberts II., ib. VIII, 37. Veranus von Cavaillon Pate Theuderichs II., ib. IX, 4.

6) Vgl. z. B. Greg. Tur. H. Fr. III, 25; IV, 19; V, 18; VIII, 1; 9.

betraut wurden[1]). Das ging so weit, dass König Guntchram einen Streit mit seinem Bruder Sigibert der schiedsrichterlichen Entscheidung der Bischöfe übergab[2]). Während sie über die weltlichen Grossen[3]) zu Gericht sassen, wurde im Kriminalverfahren gegen Bischöfe das entscheidende Wort ihren Standesgenossen überlassen. Denn die Frage, ob der Beklagte schuldig oder unschuldig sei, wurde regelmässig durch ein Synodalurteil entschieden[4]); nur die Strafe über den von der Synode schuldig gesprochenen wurde im Königsgericht bestimmt[5]). Und nicht nur in solchen vorübergehenden Massregeln äusserte sich die Verehrung gegen die Träger des kirchlichen Amts, sie fand ihren schärfsten Ausdruck in gesetzlichen Bestimmungen: das Wehrgeld für den ermordeten Bischof war höher als das für den königlichen Beamten[6]); es wurde den Bischöfen eine Art Aufsicht über die Rechtssprechung eingeräumt[7]); nahmen sie an den Gerichtsverhandlungen

---

1) Greg. Tur. H. Fr. IV, 47. VI, 3; 31. VII, 14; VIII, 30; IX, 18; 20.

2) Ib. IV, 47: Guntchram beruft die Bischöfe nach Paris, ut inter utrusque — Guntchram und Sigibert — quid veritas haberit, edicerent.

3) Ib. VIII, 30.

4) Verhandlung gegen Saffarich von Paris auf der 2. Pariser Syn. 552 M.G. Conc. I S. 117. Anklage gegen Praetextatus von Rouen 577 Greg. Tur. H. Fr. V, 19; gegen Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, 567 u. 579. ib. V, 20 u. 27. Gericht über Gregor von Tours zu Berny-Rivière 580, H. Fr. V. 49. Gegen Bertechramnus von Bordeaux und Palladius von Saintes 585, ib. VIII, 7 u. 20; gegen Theodor von Marseille ib. VIII, 43; vgl. Nissl, Gerichtsstand des Clerus 1886 S. 48 ff. Brunner, D. RG. II, S. 314 f.

5) Vgl. bes. Greg. Tur. H. Fr. X, 19 das Verfahren gegen Egidius von Rheims: der durch die Synode ausgesprochenen Absetzung folgt die Verbannung nach Strassburg.

6) Nach den Zusätzen zur lex Salic. tit. 55 beträgt das Wehrgeld des Bischofs 900 sol., während das des Grafen 600 beträgt, ebensoviel das des Presbyters, das des Diakonen 300 s. Die lex. Ripuar. tit. 36 bemisst das Wehrgeld für den Bischof auf 900 sol. Nach der lex Alam. tit. 11 ist das Wehrgeld für Bischof und Herzog gleich. Das bairische Gesetz 1, 10 hat eine eigenartige Bestimmung: Fiat tunica plumbea secundum statum eius (des ermordeten Bischofs) et quod ipsa pensaverit auro tantum donet qui eum occidit; et si aurum non habet, donet alia pecunia, mancipia, terra, villas vel quicquid habet usque dum impleat debitum.

7) Chlothar. praecept. 6: Si iudex alequem contra legem iniuste damnaverit, in nostri absentia ab episcopis castigetur, ut quod perpere iudicavit versatim melius discussione habeta emendare procuret. Den Inhalt der angeführten Bestimmung kann ich nicht für so unbedeutend achten wie Löning II S. 269 f., der in ihr nur die Aufforderung findet, dass die Bischöfe

Teil, so hatten sie den Ehrenvorsitz[1]); sie besassen die Schutzgewalt über den grössten Teil der Freigelassenen[2]); die kirchlichen Zensuren, die sie verordneten, zogen die weitgehendsten Folgen auf bürgerlichem Gebiete nach sich[3]).

Die Zugeständnisse an die Kirche berührten damit die Grenze, wo sie zur Schädigung des Staates ausschlagen mussten. Doch wurde diese Grenze nicht überschritten; denn nie traten die Bischöfe aus der Reihe der Unterthanen heraus[4]). So bereitwillig die Fürsten ihre geistliche Macht anerkannten, so weit waren sie davon entfernt, dieselbe als der königlichen gleichstehend zu betrachten. Sie forderten von den Bischöfen und Klerikern den Treueid[5]), verlangten von den Bischöfen politische Dienste[6]). In allen Kriminalsachen unterstand der Klerus der bürgerlichen Strafgewalt[7]); die schon früh beginnenden Bemühungen der Synoden, die gewöhnlichen Gerichte auszuschliessen[8]), hatten während des ganzen sech-

---

gegen ungerechte Richter mit kirchlichen Strafmitteln einschreiten sollten. Denn der letzte Satz setzt offenbar voraus, dass der Richter infolge des Einschreitens des Bischofs verpflichtet ist, den bereits entschiedenen Fall von neuem zu untersuchen. Das ist freilich nicht eine richterliche Thätigkeit des Bischofs, aber es ist eine Störung des Rechtsgangs durch die kirchliche Funktion desselben. Der Bischof wird faktisch zum Aufseher des Richters. Eine analoge Bestimmung traf die 2. Synode von Tours (a. 567) can. 27.

1) Vgl. Löning, D. KR. II, S. 535 f.

2) Vgl. S. 141 Anmerk. 5.

3) Childeberti decretio § 2 (M.G. Cap. Reg. Franc. S. 15); Qui episcopo suo noluerit audire et excommunicatus fuerit, perenni condemnatione apud Deum sustineat et de palatio nostro sit omnino extraneus et omnes res suas parentibus legitimis amittat qui noluit sacerdotis sui medicamenta sustinere.

4) Ep. Leon. Sen. episc. ad Childeb. reg., MG. Ep. III S. 437: Er wundert sich, quod sine iussu glor. dom. principis nostri, filii vestri Theudoberthi regis, cuius somus regni ordenatione subiecti, iniungetis, ut ea quae anteacto tempore facta non sunt, nunc praesentia nostra aut consinsum debeant incoari.

5) Vgl. Löning II S. 254 ff.; Weyl S. 34 f.

6) Vgl. Sickel, Gött. gel. Anz. 1890 S. 229.

7) Sohm, Zeitschr. f. KR. IX S, 206 f. Löning D. KR. II S. 510 f. Nissl S. 32 ff., S. 104 ff.

8) Man suchte sowohl die Klagen von Klerikern gegen Kleriker vor dem weltlichen Gericht abzuschneiden (Conc. Elus. a. 551 c. 4, Matisc. I a. 583 c. 8, Autiss. a. 573—603 c. 35; über Streitigkeiten der Bischöfe unter einander Aurel. IV, a. 541 c. 12, Lugd. II a. 567—570 c. 1), als auch die Klagen von Klerikern gegen Laien und von Laien gegen Kleriker zu

sten Jahrhunderts keinen Erfolg [1]. Von den Gütern der Kirche mussten die staatlichen Steuern entrichtet werden [2]; die Leute der Kirche waren von der Wehrpflicht nicht entbunden [3]. Das Entgegenkommen gegen die Kirche fand somit das nötige Gegengewicht darin, dass man prinzipiell daran festhielt, dass die Kirche dem Staat untergeordnet sei.

Wie stellten sich nun die Bischöfe dem gegenüber? Höchst bezeichnend ist das Verhalten des Remigius von Rheims. Der loyalste Unterthan konnte sich nicht fügsamer gegen jeden Wunsch des Königs äussern, als es dieser mächtige und selbstbewusste Bischof that [4]. Und er handelte nicht anders, als er sprach: er war sofort bereit einen von dem König empfohlenen Kleriker zu ordiniren; dass der Wunsch des Königs den kirchlichen Vorschriften zuwiderlief, hinderte ihn nicht; er glaubte sich verpflichtet, über die letzteren hinwegzusehen [5].

verhindern (Conc. Aurel. III a. 538 c. 35), oder wenigstens zu erschweren (Aurel. IV a. 541 c. 20, Aurel. V a. 549 c. 17, Matisc. I a. 583 c. 7 u. 9, Matisc. II a. 585 c. 10). Die erste Synode von Orleans (511) hatte die Klagen von Laien gegen Kleriker als zulässig behandelt, vgl. c. 6.

1) Erst das Edikt Chlothachars II. v. 18. Okt. 614 c. 4 (M.G. Cap. I S. 20) machte es dem Richter zur Pflicht, gegen Kleriker das Urteil nicht per se, d. h. ohne Beteiligung des Bischofs zu sprechen. Nur wenn ein niederer Kleriker auf der That ergriffen wurde, war ein solches Urteil zulässig. Eine besondere Bestimmung betrifft die schweren Fälle, indem hier unter jeder Bedingung der Bischof beigezogen werden sollte. So wenig klar der hierauf bezügliche Satz ist, so scheint mir doch die Annahme ausgeschlossen, dass in solchen Fällen lediglich die kirchliche Zensur Platz greifen sollte: sie kann nur gedacht sein als zu der bürgerlichen Strafe hinzutretend. Vgl. über die Deutung des Satzes Löning II S. 526 ff., Brunner II S. 316.

2) Greg. Tur. H. Fr. III, 25; IV, 2 u. ö. vgl. Waitz, VG. II, 2 S. 267.

3) Greg. Tur. H. Fr. V, 26 u, VII, 42, vgl. Lönings Bemerkung zu der ersten Stelle, D. KR. II S. 722. Weyl macht sich die fast überflüssige Mühe zu beweisen, dass die Kleriker selbst nicht heerespflichtig waren (D. fränk. Staatskirchenrecht S. 40 ff.).

4) Remig. ep. ad Chlod. (Ep. Austr. 1 S. 113): Quaeso, ut tantis habeatis ignoscere, qui, quod occursum debui, exhortatoria distinare verba praesumpsi. Tamen per harum baiolum si iubetis, ut vadam, contempta hiemis asperitate, rigore neglecto, itineris labore calcato, ad vos auxiliante domino pervenire contendam.

5) Remig. ep. ad Heracl. etc. (Ep. Austr. 3 S. 114): Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed praecellentissimi regis testimonium, qui erat non solum praedicator fidei catholicae sed defensor. Scribitis, canonicum non fuisse quod jussit. Summo fungamini sacerdotio. Regionum praesul, custus patriae, gentium triumphator iniunxit.

Remigius erregte durch sein Verfahren Anstoss; er musste von den Bischöfen Leo von Sens, Heraclius von Paris und Theodosius von Auxerre herben Tadel hören: sie sahen in dieser Rücksicht auf den König ein Unrecht gegen die Kirche. Aber es wäre doch irrig zu glauben, dass er allein so handelte. So weit wir sehen können, folgten die meisten Bischöfe seinem Beispiele. Als Chlodowech seinem besiegten Vetter Chararich und dessen Sohn jeden Versuch, den Kampf um das verlorene Reich zu erneuern, dadurch abschnitt, dass er sie in den Klerus aufnehmen liess, erinnerte sich der Bischof, dem er die Ordination der unglücklichen Fürsten auftrug, nicht daran, dass die Kirche verbot, irgend jemand gegen seinen Willen zu weihen: er ordinirte dem König gehorsam den einen zum Priester, den andern zum Diakon [1]). Zweiunddreissig Bischöfe waren auf der ersten Synode von Orleans vereinigt: keiner erhob Widerspruch gegen das Verlangen des Königs, dass der Eintritt in den Klerus an die königliche Erlaubnis gebunden werde. Auch dass der Vorbehalt, den die Synode zu gunsten der Nachkommen von Geistlichen machte, unberücksichtigt blieb, bestimmte die Bischöfe nicht dazu, das Recht des Königs zur Erteilung oder Verweigerung der Erlaubnis in Zweifel zu ziehen [2]). Überhaupt erkannten die Väter von Orleans unumwunden an, dass der König das Recht habe, in die kirchlichen Dinge einzugreifen; in ihrem Briefe an Chlodowech sprachen sie das auf das bestimmteste aus: sie versammeln sich, weil der König die Abhaltung der Synode gebot; sie fassen seinem Willen gemäss über seine Vorlagen Beschluss; sie geben sich der Hoffnung hin, dass er ihren Entscheidungen zustimmen werde.

Der König und die Bischöfe standen einander als zwei Mächte gegenüber, von denen jede sich der eigenen Bedeutung wohl bewusst war, aber ebenso klar erkannte, dass sie auch die andere bedurfte. Nirgends gab es divergirende Interessen; man konnte deshalb auf beiden Seiten in vollem Vertrauen auf den Bundesgenossen handeln und hatte keinen Anlass zu dem Versuch, die eigene Macht auf Kosten desselben zu erhöhen. Wie mich dünkt, liegt nicht der geringste Teil der Grösse Chlodowechs als Staatsmann darin, dass es ihm gelang, ein solches Verhältnis zu den

---

1) Greg. Tur. H. Fr. II, 41.

2) Can. 4. Über den Gegenstand selbst vgl. Löning, D. KR. II, S. 158 ff., bes. S. 169 f., wo nachgewiesen ist, dass der Rechtssatz, dass die königliche Genehmigung zum Eintritt in den geistlichen Stand nötig sei, in ununterbrochener Giltigkeit war. Weyl zieht mit Unrecht ep. Austr. 3 S. 114 herbei (S. 32).

Bischöfen herzustellen: er machte diese Männer romanischer Abkunft zu patriotischen Bürgern des fränkischen Reichs. Eben deshalb konnte er unterlassen, allgemeine Bestimmungen zu treffen, durch welche das Verhältnis der kirchlichen zu der staatlichen Gewalt neu geregelt wurde. Er forderte nicht das Recht, die Wahlen der Bischöfe zu bestätigen, sondern er liess hier wie überall das alte Recht fortbestehen: nur sorgte er dafür, dass die bischöflichen Stühle mit Männern besetzt wurden, die ihm genehm waren. Nicht als Gesetzgeber, sondern als Politiker behandelte er die kirchlichen Dinge[1]).

Mit Chlodowechs Tode hörte die Einheit des fränkischen Reichs für beinahe ein halbes Jahrhundert auf; drei Jahre lang beherrschte dann Chlothachar I. das Gesamtreich; aber als er starb, teilten seine Söhne das Reich von neuem, und es dauerte bis zum Jahre 613, bis die Einheit des Regiments wieder hergestellt wurde; festhalten liess sie sich auch dann nur für ein Jahrzehnt. Man könnte annehmen, dass die Zerspaltung des Reichs zu einer Verminderung der königlichen Gewalt führen musste. Das war jedoch nicht der Fall. Wie die Macht des fränkischen Reichs in den auswärtigen Verhältnissen noch im Aufschwung begriffen war, so kräftigte sich zunächst auch die königliche Autorität im Innern[2]). Die leidenschaftlichen durchfahrenden Männer, die während des sechsten Jahrhunderts die fränkischen Reiche beherrschten, waren nicht geneigt, freiwillig Schranken ihrer Königsmacht anzuerkennen. Sie dehnten sie aus, so weit es irgend möglich war. Doch lag der Grund für die Steigerung der königlichen Gewalt nicht eigentlich hierin: sie war eine naturgemässe Folge der Eroberung Galliens und der grossen Ausdehnung des Reichs. Seit Chlodowech besetzte nicht mehr das Volk neue Gebiete, sondern der König eroberte sie: an ihn ging das gesamte römische Fiskalgut, alles herrenlose Land, alles eingezogene Eigentum über. Die Eroberung erhöhte somit unmittelbar seine Macht. Dazu kam die Ausdehnung des Reichs. In den kleinen fränkischen Gaukönigreichen des fünften Jahrhunderts konnte der König bei allen seinen Massregeln an die Zustimmung der freien Männer gebunden sein: das Volk war noch im stande jeden Augenblick dem Könige gegenüber handelnd aufzutreten. Aber nachdem die fränkischen Grenzen von Pannonien bis an die Pyrenäen, von der Nordsee bis an den Südrand der

1) Vgl. meine Abhandlung über die Bischofswahlen S. 8 ff.

2) Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 190 ff.; Schröder, RG. S. 119; W. Schultze, D. G. II S. 361 ff.; auch Nitzsch, Gesch. d. deutsch. V. I S. 159 f., dem ich jedoch nicht völlig beistimme.

Alpen sich ausdehnten, war das nicht mehr möglich, oder nur dann, wenn die freien Männer im Lager versammelt waren. Daher die auf den ersten Blick überraschende Thatsache, dass die Macht des fränkischen Königs im Kriege beschränkter war als im Frieden [1]. Im Frieden fehlte eben eine geordnete Vertretung des Volkes; infolgedessen sank die politische Macht der Volksgemeinde: die Söhne Chlodowechs konnten viel unumschränkter herrschen als der Stifter des fränkischen Reichs, obgleich neue Bestimmungen über das Verhältnis von Volk und König nicht getroffen wurden.

Wir vergegenwärtigen uns, wie sich die Bischöfe dieser Steigerung der Königsmacht gegenüber verhielten.

Von Widerstand oder Widerspruch ist nicht die Rede; gerade die Bischöfe gingen von der Voraussetzung aus, dass die Macht des Königs unbeschränkt sei: Du hast das Königreich zu führen und mit Gottes Hilfe zu verwalten; du bist das Haupt der Völker, du hältst das Steuerruder, so schrieb schon Remigius an Chlodowech [2]. Noch bestimmter sprach diesen Gedanken Gregor von Tours aus; wenn einer von uns, sagte er zu Chilperich, die Bahn der Gerechtigkeit überschreiten wollte, so kann er von dir zurecht gebracht werden; wenn du es aber thust, wer kann gegen dich Einrede erheben? Wir reden wohl zu dir; aber wenn du willst, so hörst du; willst du dagegen nicht, wer wird dich verdammen als der, welcher sich die Gerechtigkeit nannte [3]? Gregor stand mit diesen Anschauungen nicht allein; den Geboten des Königs zu gehorchen, wenn sie gut sind, erklärte Maximus von Rheims, das ist unsere Pflicht und unsere Freude [4]. Man gehorchte ihnen aber nicht nur, wenn sie gut waren: als Chlothachar I. jene einschneidende Besteuerung des Kirchenguts verordnete, erhob kein Bischof den Einwand, dass er dazu nicht berechtigt sei, sondern sie fügten sich alle: der einzige Opponent war Injuriosus von Tours, aber er sah in der Forderung des Königs nicht eine Rechtsverletzung, sondern eine Sünde [5]. Als die Synode von Saintes den

1) Greg. Tur. H. Fr. III, 7; 11. IV, 14; 49. Ich weiss diesen Vorgängen nur das III, 27 erzählte Ereignis gegenüber zu stellen. Dass jährlich einmal eine allgemeine Versammlung des Volkes stattfand, war natürlich nur eine sehr schwache Beschränkung der Königsmacht.

2) Ep. Austr. 1 S. 112.

3) H. Fr. V, 19.

4) Epist. Austr. 11 S. 127.

5) H. Fr. IV, 2: Quod licet inviti cum omnes episcopi consensi essent atque subscripsissent, virliter hoc beatus Iniuriosus respuens subscribere dedignatus est dicens: Si volueris res Dei tollere, Dominus regnum tuum

auf Befehl Chlothachars unter Verletzung der kirchlichen Form ordinirten Bischof Emerius absetzte, so weigerte sich Eufronius von Tours auf das bestimmteste diesen Synodalbeschluss zu unterschreiben, obgleich derselbe den kirchlichen Grundsätzen durchaus entsprach: er sah in ihm ohne Zweifel ebenso wie Gregor eine an dem Könige verübte Unbill[1]).

Es mag zunächst das Fortleben in römischen Anschauungen gewesen sein, was die Bischöfe zu dieser Ansicht über die königliche Macht führte: die unbeschränkte Gewalt des Kaisers in geistlichen und weltlichen Dingen war seit Konstantin vom Episkopate kaum bezweifelt worden. Jedoch wirkten noch andere Anschauungen mit: man dachte die Stellung des Königs nach alttestamentlichen Analogien. David und Salomo sollten Vorbilder für die fränkischen Könige sein[2]). Die Pflicht des Königs hatte eine religiöse Seite[3]), deshalb schloss das Amt des Königs auch kirchliche Rechte ein. Besonders übel war es, dass sich als Ideal des gläubigen Königs Melchisedek darbot, der König und Priester. Es wurde erwähnt, dass Venantius Fortunatus Childebert als fränkischen Melchisedek feierte[4]), fremd ist der Gedanke dem ganzen Jahrhundert nicht: schon die erste Synode von Orleans sprach ihn aus; man findet ihn auch bei Gregor von Tours[5]).

Gewiss ist es richtig, dass die Verstärkung der königlichen Macht nicht durch solche theologische Gedanken bewirkt wurde; aber sie kamen ihr entgegen, sie förderten sie besonders in bezug auf die kirchlichen Dinge[6]). Die Bischöfe mochten, so oft sie

---

velociter auferet; quia iniquum est, ut pauperes, quos tuo debes alere horreo, ab eorum stipe tua horrea repleantur.

1) H. Fr. IV, 26.

2) Ven. Fort. Carm. VI, 2 v. 77 ff.

3) Vgl. Waitz VG. II, 1 S. 202 f. Löning D. KR. II S. 25.

4) Carm. II, 10 v. 21.

5) Ep. syn. Aurel. ad Chlod.: Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut sacerdotalis mentis affectum sacerdotes . . in unum collegi iusseritis etc. Greg. Tur. H. Fr. IX, 21: Rex acsi bonus sacerdus providens remedia, qua cicatrices peccatoris vulgi mederentur, iussit omnem populum ad ecclesiam convenire etc. Vgl. auch die Exhort. ad Franc. reg. (M.G. Ep. III S. 457) von Chlothachar I.: Quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est: ille rexit Francos, aedificavit ecclesias.

6) Dass die Könige selbst auf die ihnen dargebotenen Gedanken eingingen, zeigen die Äusserungen in den Urkunden z. B. Childeb. praecept. (M.G. Capit. S. 2), Guntchr. edict. (ib. S. 11) u. a.; vgl. Waitz II, 1 S. 202 ff. Löning II S. 24 ff.

wollten, den Satz wiederholen, dass die Herrscher der Kirche gegenüber durch die kirchlichen Satzungen gebunden seien[1]), dass sie ihr Amt zum Besten der Kirche zu führen hätten[2]). Die Könige bestritten das nicht, sie erkannten diese Verpflichtungen feierlich und ausdrücklich an[3]), aber sie fühlten sich als unumschränkt auch der Kirche gegenüber; nicht durch irgend ein Recht, sondern nur durch ihr Gewissen achteten sie sich gebunden. Ihr Gewissen aber war weit genug, um ihnen alles mögliche zu gestatten.

Das zeigte sich sofort nach dem Tode Chlodowechs: nun begannen die Verletzungen des kirchlichen Rechts: nicht einmal Chrodechilde hinderte ihre sonst gut kirchliche Gesinnung, zwei aus Burgund vertriebene Bischöfe zugleich zu Bischöfen von Tours zu ernennen: sie verwalteten das Amt in der That gemeinsam[4]). Das war etwas unerhörtes, ein Verstoss gegen die ganze kirchliche Anschauung über das Verhältnis des Bischofs zu seiner Gemeinde. Ebenso wenig beachteten die Söhne Chlodowechs die kirchlichen Rechte. Theuderich I. ernannte Bischöfe ohne Rücksicht auf das Wahlrecht der Gemeinden nur kraft seiner königlichen Gewalt. Dasselbe geschah auch durch seine Brüder. Man gestaltete den bisherigen Rechtsstand nicht prinzipiell um; denn die königliche Ernennung trat nicht überhaupt an die Stelle der gemeindlichen Wahl; neben ernannten Bischöfen gab es immer noch gewählte: nur war das Wahlrecht der Gemeinde kein Recht dem König gegenüber, es konnte in jedem einzelnen Fall durch sein Eingreifen suspendirt werden[5]).

Ähnlich in anderen Punkten: Ordinationen sollten stets in der Diözese stattfinden, in welcher der Betreffende zu wirken hatte. Die Könige hoben diese Vorschrift nicht auf: aber sie handelten, als hätte sie für den König keine Geltung: Theuderich I. liess den von ihm zum Bischof von Clermont ernannten Gallus in Trier zum Priester weihen[6]), Theudebald Cautinus von Clermont in Metz zum

1) Leon. Sen. ep. ad Childeb. Reg., M.G. Ep. III S. 437 f. Greg. Tur. H. Fr. V, 18. Syn. Paris. IV ad Sigib. reg. ep., M.G. Conc. I S. 149 f.

2) Vgl. schon die Zuschriften des Avitus von Vienne (ep. 46) und des Remigius an Chlodowech, Ep. Austr. 2 S. 113.

3) Vgl. ausser den Ausserungen in Urkunden Greg. Tur. H. Fr. V, 18 von Chilperich: Porrectam dexteram iuravit per omnipotenti Deo, quod ea quae lex et canones edocebant nullo praetermittere pactu; und das Edikt Chlothachars II. v. 614 S. 21: Definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur.

4) Greg. Tur. H. Fr. III, 17, X, 31.

5) Vgl. die Belege Bischofswahlen S. 16 ff.

6) Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 3.

Bischof konsekriren [1]). Nie sollte ein Priester in eine fremde Diözese übertreten; Theuderich I. versetzte gleichwohl viele Kleriker aus Clermont nach Trier [2]). Liess er eine kirchliche Anordnung ausser acht, um einem kirchlichen Notstand abzuhelfen, so setzte sich Chlothachar I. auch ohne solche Gründe über die Vorschriften der Kirche hinweg. Emerius von Saintes wurde auf seinen Befehl nicht von seinem Metropoliten konsekrirt [3]); der Dux Austrapius erhielt die Bischofsweihe, obgleich das Bistum, für das ihn der König bestimmte, nicht erledigt war [4]).

In allen diesen Fällen wurden die Anordnungen der Könige von den Bischöfen vollzogen. Auch so tüchtige und ernst gesinnte Männer wie Gallus von Clermont liessen es sich gefallen vom König zu Bischöfen ernannt zu werden. Man war demnach bereit eine möglichst weite Ausdehnung der königlichen Macht anzuerkennen. Aber diese Bereitwilligkeit hatte doch ihre Grenze. Schon die Weihe des Emerius erregte Anstoss, und wenn man, so lange Chlothachar lebte, nicht wagte sie für ungiltig zu erklären, so geschah dies sofort nach seinem Tode. Gegen anderes erhob sich der Widerspruch auf der Stelle. Als König Childebert I. versuchte ein eigenes Bistum in Melun zu gründen, damit die Stadt nicht unter einem seinem Reich nicht angehörigen Bischof stehe, erhob Leo von Sens energische Einsprache: Childebert stand infolgedessen von seinem Plan ab [5]). Wenn die Könige Synoden beriefen, so fehlte es nie an den offiziellen Dankesworten der Versammelten: wir wissen doch auch, dass es Bischöfe gab, welche es nicht gerne sahen, dass dadurch die Metropoliten sozusagen beiseite geschoben wurden [6]).

---

1) Id. H. Fr. IV. 7; vgl. auch IV, 35.

2) Id. Vit. ptr. 6, 2.

3) Id. Hist. Fr. IV, 26.

4) Ib. IV, 18. Es wurde für ihn einstweilen ein neues Bistum in dem castrum Sellense (nach Longnon Chantoceaux) gestiftet.

5) Leon. ep. ad Child. M.G. Ep. III S. 437.

6) Mapin. Rem. ep. ep. ad Nicet. (Ep. Austr. 11 S. 126). König Theudebald lud Bischof Mapin zu einer Synode nach Toul. Dieser erklärte, nos illic accedere non debere, quia causam condicionemque nos constabat ignorare. Nachdem er den Anlass erfahren, schreibt er an Nicetius: Decuerat ut vestra consolatio pro huiusmodi condicionibus potius quam regiae vocationis nos conserere debuisset . . . Quamquam parere nos regiis praeceptis in bonis rebus et conveniat et libeat, tamen non vestris minus scriptis studio caritatis, non supplicio dirigamur dispectionis, quia amaritudo vestra dulcedo nostra esse non poterit, nec abiectio vestra absque nostra deiectione constabit. Die Unterordnung von Rheims unter Trier als Metropole folgt aus dem

War hier der Widerspruch vereinzelt, so wurde er allgemein, als die Könige begannen die Bistümer um Geld zu verkaufen und sie an Laien zu vergeben. Die ruhmvolle Regierung Theuderichs I. ist durch den Vorwurf befleckt, dass unter ihr die Simonie im fränkischen Reiche begann[1]). Das tadelten alle Männer, denen die Gesundheit der kirchlichen Verhältnisse irgend am Herzen lag. Die von den fränkischen Königen gemeinsam berufene zweite Synode von Orleans i. J. 533 verurteilte die Simonisten in der schärfsten Weise[2]). Das gleiche that die im Jahre nach Theuderichs Tod zusammentretende Synode von Clermont[3]). Die Konsekration von Laien suchte die dritte Synode von Orleans i. J. 538 zu verhindern[4]).

Im Zusammenhang mit dem Ankämpfen gegen diese Missbräuche steht der Versuch, den die gleichen Synoden machten, das Wahlrecht der Gemeinden festzuhalten und nur die gewählten Bischöfe als rechtmässig anzuerkennen[5]). Er ging also nicht hervor aus einem prinzipiellen Widerspruch gegen das Eingreifen der Fürsten in die kirchlichen Dinge. Wie hätten die Teilnehmer jener Synoden an einen solchen Widerspruch denken können, da ja nicht wenige von ihnen selbst ernannte Bischöfe waren? Vielmehr erschien die Wahl durch die Gemeinde als das sicherste Mittel, Simonie und Laienernennung auszuschliessen. Dies Ziel war berechtigt; aber die Bischöfe mussten erfahren, dass sie undurchführbare Beschlüsse fassten. Die Könige dachten nicht daran, die Synodalbestimmungen als verpflichtend anzuerkennen und ihnen gemäss zu handeln: königliche Ernennungen für Bistümer hörten nicht auf. Der Grund lag zum Teil in der Willkürherrschaft der

---

Schreiben nicht; der Metropolit konnte auch Nachbarbischöfe zu einer Synode einladen (Conc. Paris. III a. 556—573 can. 8: Metropolis cum suis comprovincialibus episcopis vel quos vicinos episcopos eligere voluerit). Ich möchte aus diesem einzelnen Falle nicht mit Löning D. KR. II S. 148 folgern, dass das Berufungsrecht des Königs kein unbedingtes gewesen sei. Der Einwand Mapins sieht sehr nach einem Vorwand aus. Bei Greg. Tur. H. Fr. IX, 20 liegt die Sache vollends anders: Gregor bezweifelt nicht Guntchrams Recht eine Synode zu berufen, sondern die Angemessenheit der Berufung.

1) Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 3.

2) Can. 4: Si quis sacerdotium per pecuniae nundinum exaecrabile ambitione quesierit etc.

3) Can. 2.

4) Can. 6: Ne ullus ex lahicis ante annualem conversationem vel aetatem legitimam . . . ordinetur.

5) Conc. Aurel. II can. 7. Arvern. can. 2. Aurel. III can. 3.

Fürsten, zum Teil jedoch auch in den Verhältnissen. Je bedeutender die Stellung und die Macht der Bischöfe war, um so weniger konnten die Fürsten von jeder Einwirkung auf Besetzung der Bistümer absehen. Hier kam ein staatliches Interesse in Frage, das nicht ausser acht gelassen werden konnte. Die Schwierigkeit war nur, eine Form zu finden, in der ihm genug geschah, ohne dass das berechtigte der kirchlichen Ansprüche gekränkt wurde. Dass man diese Verhältnisse kirchlicherseits würdigte, zeigt der Beschluss der fünften Synode von Orleans i. J. 549: man suchte hier eine Ausgleichung zwischen den Interessen der Könige und der Kirche zu erzielen, indem man zwar an der Wahl festhielt, aber zugleich die königliche Bestätigung des Gewählten als notwendig bezeichnete[1].

Der Beschluss war billig und sachgemäss, er hatte besonders den grossen Vorzug, dass er an Stelle willkürlicher Handlungen eine allgemein durchzuführende Ordnung setzte. Dass auf diesem Grund sich eine Verständigung erreichen liess, lag wenigstens für das Reich Childeberts nicht ausser dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit: denn der König war für kirchliche Interessen nicht unzugänglich und die Bundesgenossenschaft der Bischöfe musste ihm in seinem Streite mit Chlothachar erwünscht sein. Man darf deshalb vielleicht annehmen, dass er den Bischöfen Zusagen machte, die ihren Forderungen entgegenkamen; jedenfalls wagten sie auf der dritten Pariser Synode kurz vor dem Tode des Königs sich noch entschiedener dagegen zu erklären, dass das Wahlrecht des Volkes ausser acht gelassen werde, und ihrem Beschlusse rückwirkende Kraft zu verleihen: ohne Zustimmung des Königs wäre an Ausführung desselben nicht zu denken gewesen[2]. Von Chlothachar I. dagegen war nicht zu erwarten, dass er irgend einer Beschränkung der königlichen Machtfülle zustimmen werde, er aber herrschte seit Theudebalds Tod i. J. 555 auch in dessen Reich und vereinigte, als Childebert im Dezember 558 starb, die sämtlichen fränkischen Gebiete.

So lange er lebte, wurde kein Versuch gemacht die Beschlüsse von Orleans und Paris durchzuführen. Sein Tod veränderte die Lage durchaus: denn seine Söhne, die sich in das Reich teilten, stellten sich der Kirche sehr verschieden gegenüber. König Guntchram, der in Orleans regierte, war unter allen Merowingern der kirchlichste: er war kein hervorragender Mann, zwar leutselig und

1) Can. 10: Cum voluntate regis juxta electionem cleri ac plebis . . . a metropolitano . . cum comprovincialibus pontifex consecretur.

2) Can. 8. Vgl. Bischofswahlen S. 30 f.

freigebig; aber es fehlte ihm Schärfe der Auffassung und Kraft des Willens. Jedoch die Länge seiner Regierung — er starb erst im Jahr 592 — und der Umstand, dass Jahre lang in Rheims und Soissons minderjährige Fürsten neben ihm regierten, giebt seiner Herrschaft eine gewisse Bedeutung. Er erkannte das Recht der Opposition gegen Simonie und Laienernennung bereitwillig an: mit einem gewissen Stolz berief er sich darauf, dass es nicht seine Weise sei, Bistümer um Geld zu vergeben [1]); auch auf Laienernennungen verzichtete er prinzipiell: er gelobte eidlich keinem Laien ein Bistum zu übertragen [2]). Zwar hat er nicht in allen Fällen diesen Versicherungen gemäss gehandelt; aber im ganzen und grossen wurde in seinem Gebiete nach dem Beschlusse von 549 verfahren: die Bischöfe hatten, so lange er lebte, keinen Anlass denselben zu erneuern [3]).

An andersartigen Eingriffen in das innerkirchliche Gebiet fehlte es dagegen auch unter ihm nicht; aber es war dabei entweder das moralische Recht so offenkundig auf seiner Seite, dass ein Widerspruch unmöglich war, wie bei der Absetzung der Bischöfe Salonius und Sagittarius [4]), oder es handelte sich um Massregeln, in welchen man nur Äusserungen der Frömmigkeit des Königs erblickte, wie bei Anordnung kirchlicher Handlungen [5]) und dem Gebot der Sonntagsfeier [6]). Nur in einem Falle, bei der Stiftung des Bistums Maurienne, fand Guntchram Widerstand, aber nicht bei seinen Landesbischöfen, sondern bei dem Bischof von Turin [7]), dessen Rechte er verletzt hatte.

Sein ältester Bruder Sigibert regierte in Auster. Ein Mann, der sich in manchem Stück vor den übrigen Merovingern auszeichnete: er hat den unter ihnen seltenen Ruhm der ehelichen Treue [8]); auch von der Simonie hielt er sich frei. So lange er lebte, war das Land vor ihr bewahrt [9]). Andere Verstösse gegen die kanonischen Bestimmungen scheute er nicht: er liess Avitus von Cler-

---

1) Greg. Tur. H. Fr. VI, 39.
2) Ib. VIII, 22.
3) Vgl. Bischofswahlen S. 35 f.
4) Greg. Tur. H. Fr. V, 20.
5) Ib. IX, 21.
6) Guntchr. edict. M.G. Capit. Reg. Fr. S. 11.
7) Vgl. den Brief Gregors d. Gr. an Syagrius von Autun, Jaffé-Wattenbach 1754. Der Protest war vergeblich; auf der Synode von Chalon s. S. 639—654 unterzeichnete noch ein Bischof von Maurienne.
8) Ven. Fort. Carm. VI, 1, v. 34.
9) Vgl. Greg. Tur. H. Fr. IV, 35.

mont in Metz konsekriren[1]); er ernannte Bischöfe ohne Wahl der Gemeinde[2]); besonders in bezug auf die Diözesaneinteilung griff er rücksichtslos durch: sein Grundsatz war, dass kein Teil seines Reichs einem fremden Bischof angehören könne: deshalb löste er die Stadt Châteaudun aus der Verbindung mit Chartres, das zum Reiche Chilperichs gehörte, und erhob sie zu einem eigenen Bistum. Der Protest des Bischofs Pappolus blieb so wirkungslos wie der Einspruch der vierten Pariser Synode[3]). Im Jahre 576 ward Sigibert ermordet: sein Sohn Childebert II. war ein sechsjähriger Knabe; nun begann der Kampf um die Macht zwischen Sigiberts Witwe Brunichildis und den austrasischen Grossen. Seitdem wurde es Regel, dass kein Bistum ohne Geldzahlung zu erlangen war[4]); Hand in Hand damit ging die Ernennung von Laien[5]). Gregor d. Gr. täuschte sich, als er nach dem Tode Guntchrams die Aufhebung des Bistums Maurienne bei Brunichildis zu erreichen hoffte[6]).

König Charibert von Paris scheint sich während seiner kurzen Regierung an das Vorbild seines Vaters gehalten zu haben[7]). Noch autokratischer als er verfuhr der vierte Bruder, König Chilperich von Soissons. Er war ein Mann von mancherlei Talenten und mancherlei Interessen: er konnte Verse machen und bekümmerte sich um die Grammatik, er reflektirte über theologische Fragen und es fehlte ihm nicht an treffendem Urteil über die Lage des Staats, er wusste ein Heer zu führen und freute sich an Jagd und

---

1) Greg. Tur. H. Fr. IV, 35, vgl. IX, 40: Sigibert beauftragt Eufronius von Tours, kirchliche Handlungen in Poitiers zu vollziehen.

2) Ib. VII, 17.

3) Akten der 4. Pariser Synode M.G. Conc. I S. 146 ff., vgl. Greg. Tur. H. Fr. VII, 17.

4) Greg. M. an Virgilius von Arles (Jaffé-Wattenbach 1374); er hat gehört, dass in Galliarum vel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione perveniat, ebenso, dass quidam ex laico habitu per appetitum gloriae temporalis . . tonsurantur et fiunt subeto episcopi; vgl. 1375 f., 1491 u. ö. Columb. ep. ad Gregor. I, M.G. Ep. III S. 158. Greg. Tur. H. Fr. VI, 7. Vit. Elig. II, 1. Dass die Besetzung der Bistümer als ganz in den Händen der Herrscher liegend angesehen wurde, zeigt Ven. Fort. Carm. X, 14, v. 1 f.

Provida disponunt reges solacia plebi,
Pontificem dantes, quem probat alma fides.

Die Verse beziehen sich auf Plato von Poitiers (592—599).

5) Greg. M. ll. cc. vgl. Greg. Tur. H. Fr. VI, 7 u. 38.

6) Vgl. die Briefe Gregors J. W. 1754 f.

7) Greg. Tur. H. Fr. IV, 18 u. 26.

Waidwerk; aber an einem gebrach es ihm: an dem Gefühl für das Recht; er handelte überall nach egoistischer Laune. Es ist begreiflich, dass er beinahe regelmässig die Bischöfe ernannte und dass seine Wahl fast nur Laien traf [1]). Den Zusammentritt von Synoden, so weit er sie nicht zu bestimmten Zwecken bedurfte, scheint er nicht gestattet zu haben [2]). Dadurch war den Bischöfen die Möglichkeit gemeinsamen Widerstands genommen. Überhaupt fühlte er sich als Herr auch in den kirchlichen Dingen. Wie er die Taufe von Juden gebot [3]) und die Verheiratung von Nonnen gestattete [4]), so konnte es ihm auch einfallen, Bestimmungen über das Dogma seiner Landeskirche zu treffen [5]).

---

1) Ib. VI, 46: In cuius tempore pauci quodammodo episcopatum clerici meruerunt.

2) Unter Chilperich fanden, so weit wir wissen, nur die zwei Synoden zu Paris 577 und Berni 580 statt. Beide veranstaltete Chilperich, um sie wider seine Gegner zu gebrauchen; von kirchlichen Dingen scheint beidemale nicht die Rede gewesen zu sein. Vgl. Greg. Tur. H. Fr. V, 18 u. 48 f.

3) Greg. Tur. H. Fr. VI, 17. Es ist kaum nötig zu bemerken, dass derartige Zwangsbekehrungen von der Kirche dieser Zeit missbilligt wurden, vgl. Gregors Brief an Virgil von Arles und Theodor von Marseille (J. W. 1115) Conc. Tolet. IV (a. 633) can. 57. VIII. (a. 653) can. 12. — Dass es sich nicht um Taufe aller Juden in Chilperichs Reich handelte, hat Löning, D. KR. II, S. 56 mit Recht erinnert.

4) Greg. Tur. H. Fr. VI, 16. Der Vorgang spielt in Nantes, das zu Chilperichs Reich gehörte.

5) Ib. V, 44. Weyl folgert S. 68 aus diesem Falle ein für die Kleriker verbindliches Gesetzgebungsrecht des Königs in dogmatischen Fragen. Gewiss mit Unrecht. Doch kann ich auch der Beurteilung des Falles bei Löning II S. 31 f. nicht ganz beistimmen. Daran ist ja freilich nicht zu zweifeln, dass nach der allgemeinen Überzeugung dem König die Befugnis, die rechtgläubige Lehre zu ändern, nicht zustand. Diese Überzeugung entsprang nun aber gerade aus dem, was Löning S. 30 „zufällige Umstände“ nennt: sie entsprang aus der Thatsache, dass die Lehre den Franken als etwas Fertiges, Abgeschlossenes dargeboten wurde, während im römischen Reich an der Fixirung des Dogmas gearbeitet worden war. Dass der Kaiser an dieser Arbeit hervorragenden Anteil nahm, erschien hier als ebenso berechtigt, wie dort als unberechtigt, dass der König die göttlich geoffenbarte Wahrheit antaste. Der Satz, dass die merowingischen Könige nicht den Versuch machten, auf die Verhandlungen von Glaubensfragen und die Feststellung des reinen Glaubens einen Einfluss auszuüben, ist ganz unbestreitbar. Aber diese Thatsache erklärt sich sehr einfach: Verhandlungen über Glaubensfragen fanden während dieser Zeit überhaupt nicht statt; sie ist also unrichtig motivirt, wenn man sie zurückführt auf eine „ihrer Ziele bewusste, gesetzgeberische Politik“. Den Beweis liefert

Man sieht, die Einigkeit zwischen König und Episkopat, wie sie unter Chlodowech bestanden hatte, verschwand unter seinen Nachfolgern: die Bischöfe wurden genötigt, gegen eine Anwendung der königlichen Macht Einsprache zu erheben, welche die kirchlichen Zustände schwer schädigte. Doch kam es nicht eigentlich zu einem Kampf des Episkopats gegen die Krone. Denn indem der erstere das Recht des Königs zur Mitwirkung bei der Bestellung der Bischöfe anerkannte, gelang es wenigstens im Reiche Guntchrams leidliche Zustände herzustellen; dagegen erreichte in den beiden übrigen Reichen die Willkür nun den Höhepunkt. Weder Chilperich noch Brunichilde nahmen die geringste Rücksicht auf die Forderungen der Kirche.

Im Jahre 584 wurde Chilperich zu Chelles bei Paris ermordet; sein Erbe, Fredegundes Sohn, Chlothachar II. war noch nicht einmal ein Jahr alt. Als Vormund des Knaben regierte König Guntchram das Land: ohne Zweifel behandelte er die kirchlichen Dinge im Reiche von Soissons nicht anders als in Burgund. Fredegunde wird ihm dabei keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt haben; sie hatte Grund, den Forderungen der Bischöfe nicht zu widerstreben: denn sie suchte in der Anlehnung an die Grossen eine Stütze für den unsicheren Thron ihres Sohnes.

Dagegen behauptete die gewaltige Brunichilde im Kampfe mit der Aristokratie den Platz, den der Tod ihres Gemahls ihr gegeben hatte. Und ihre Herrschaft dauerte länger und erstreckte sich weiter, als anfangs zu vermuten war. Denn die Mutter überlebte den Sohn: Childebert II. starb erst fünfundzwanzigjährig im Jahre 595, nachdem er drei Jahre vorher das grosse Reich seines Oheims Guntchram mit Auster vereinigt hatte. Seine Söhne Theudebert und Theuderich waren zwei Knaben von zehn und acht Jahren. Für beide regierte Brunichilde. Sie vertrat die

---

Chilperich; denn fragt man, ob er sich durch jene allgemeine Überzeugung gebunden achtete, so scheinen mir die Worte: sic volo ut tu vel reliqui doctores ecclesiarum credatis, keinen Zweifel zu lassen, dass dies nicht der Fall war. Wenn Löning sagt: „Er befahl nicht, seine Ansicht anzunehmen, sondern er bat sie darum", so ist das sicher keine richtige Wiedergabe der Worte Chilperichs: der König befahl allerdings; als er indes Widerspruch fand, liess er die Sache fallen: es lag ihm doch nicht so viel an seiner neuen Einsicht, dass er es hätte auf einen Streit ankommen lassen. Das Eingreifen der fränkischen Kirche in den Dreikapitelstreit kann man kaum Beteiligung an Verhandlungen über Glaubensfragen nennen; übrigens hat dabei Childebert I. das Wort für die fränkische Kirche geführt, s. Pelag. epp. ad Child., J. W. 742 u. 746.

Rechte des Königtums und sie wusste, dass sie unter den Grossen beider Länder wenig Freunde hatte. Um so weniger konnte und wollte sie auf irgend ein Mittel der Herrschaft verzichten. Wie hätte sie die Ernennung der Bischöfe aus der Hand geben sollen? Dadurch aber drängte sie die Männer der Kirche, ohnehin die natürlichen Verbündeten der weltlichen Magnaten, vollends in die Opposition. Auch sonst waren sie ihr wenig geneigt. Mit Recht oder Unrecht gaben sie der Königin Schuld an dem Lasterleben ihrer Enkel: in den heftigsten Zwiespalt geriet sie darüber mit dem Führer der mönchischen Richtung, Columba von Luxeuil[1]).

Zu einem Bruch kamen die Dinge zuerst in Auster. Nur bis zum Jahre 599 konnte sich Brunichilde hier in der Macht behaupten: dann musste sie den Grossen weichen, die für den Knaben Theudebert regierten. Die Königin suchte und fand Aufnahme in Burgund. Das Volk hat ihre Vertreibung romantisch ausgeschmückt: von allen verlassen sei sie in der Champagne umhergeirrt; da habe sie bei Arcis s. Aube einen Bettler, der ihr begegnete, gebeten, sie zu Theuderich zu geleiten: er habe es gethan und sie habe ihm zum Danke das Bistum Auxerre übertragen. Theuderich liess seine Grossmutter herrschen. Ein neuer Kampf zwischen ihr und der in Auster massgebenden Aristokratie war unvermeidlich; er brach im Jahre 610 aus. Nachdem Theudebert anfangs im Vorteil gewesen war, unterlag er im Jahr 612 zuerst bei Toul und dann noch entschiedener bei Zülpich den Burgundern; er wurde samt seinem Sohne ermordet. Als nun im nächsten Jahr auch Theuderich starb, drohte den austrasischen Grossen von neuem die Herrschaft Brunichildes: denn als Vormünderin des Knaben Sigibert ergriff sie sofort die Zügel der Regierung. Fürchteten die Grossen den Verlust ihrer Macht, so konnte auch den Bischöfen die Wiederkehr der Regierung Brunichildes nicht erwünscht sein: Willkürmassregeln auf kirchlichem Gebiete waren von ihr sicher zu erwarten.

An der Spitze der geistlichen Grossen Austers stand Arnulf von Metz. Als er im Jahre 611 oder 612 das Bistum der austrasischen Residenzstadt erhielt[2]), war er ein gereifter Mann, eine

1) Vgl. d. 4. Kap.

2) Weihnachten 611 oder Ostern 612, vgl. Bonnell, Anfänge etc. S. 189. Friedrich II S. 239 lässt ihn erst 614 Bischof werden, da er auf der Pariser Synode nicht gefehlt haben könne. Aber das Bedenken ist gegenüber der bestimmten Angabe der Vit. Chlodulfi 4, A. S. Mab. II, 999 er habe das Bistum durch Theudebert erhalten, nicht ausschlaggebend. Die vit. Arnulfi M.G. Scr. rer. Mer. II S. 432 ist zwar alt und glaubwürdig; aber sie bietet

an Glanz und Erfolgen reiche Lebenszeit lag bereits hinter ihm. Der Sprössling eines reichen fränkischen Hauses hatte er seine Erziehung am austrasischen Hofe erhalten; auf manchem Ritte begleitete er den Dux Gundulf, der ihn früh auch in die staatlichen Geschäfte einführte. Und rasch kam er empor: es wird als etwas Aussergewöhnliches berichtet, dass er sechs königliche Fisci zur Verwaltung erhielt: man erwartete offenbar Grosses von ihm. Doch ging er nicht auf in den Dingen dieses Lebens. Die wichtigste Frage, die nach der Vergebung der Sünden, war auch für ihn Lebensfrage: sein grosser Nachkomme, Kaiser Karl hat dem Geschichtschreiber der Metzer Bischöfe, Paulus Diakonus, davon erzählt, wie ernstlich sie ihn beschäftigte [1]). Als Arnulf noch Laie war, ging er einmal, vertieft in den Gedanken an seine Sünde und die göttliche Gnade, über die Moselbrücke: er rang nach Gewissheit: sollte Gott nicht antworten, wenn er ihn fragte? Einem plötzlichen Impulse Folge leistend, schleuderte er den Ring, den er am Finger trug, in den Fluss mit den Worten: Wenn ich ihn wiedererhalte, dann will ich darauf trauen, dass meine Sünden mir vergeben sind. Er hat den Ring wiedererhalten, so erzählte der Kaiser dem Geschichtschreiber [2]). Arnulfs Eintritt in den Episkopat bedeutete nicht den Verzicht auf seine Stellung am Hofe; es wird von ihm berichtet, dass er auch als Bischof den Primat im Palaste besessen habe [3]). Enge verbündet war er mit Pippin, dem Führer der austrasischen Grossen [4]). Es ist der Bund der geistlichen und weltlichen Aristokratie, den diese beiden Männer repräsentiren.

Politische und kirchliche Gründe wirkten zusammen, um Arnulf und Pippin zu dem Entschluss zu bestimmen, das Recht Sigiberts auf Austrasien nicht anzuerkennen: sie riefen Chlothachar II. ins Land: die burgundischen Grossen, sowohl geistliche als weltliche, folgten dem Vorgang der Austrasier. Das geschwächte Heer Brunichildes war zum Widerstand unfähig, ohne Schlacht löste es sich auf: Brunichilde bereitete mehr der Hass der frän-

an Thatsachen wenig und zur Charakteristik der Anschauungen Arnulfs nur einseitiges.

1) Paul. Diac. Gesta ep. Mett. M.G. Scr. II S. 264.

2) Dass der Ring, den man in Metz als Ring Arnulfs zeigt, antik ist (Le Blant I, no. 321 A.), beweist natürlich nichts gegen die Glaubwürdigkeit der Geschichte.

3) Vit. Arnulfi 8 S. 434 f. Ob Arnulf dadurch als Major Domus bezeichnet wird, mag dahingestellt bleiben.

4) Fredeg. chron. IV 40: Chlotharius factione Arnulfo et Pippino vel citeroris procerebus Auster ingreditur.

kischen Grossen als die Gerechtigkeit des Königs einen furchtbaren Tod[1]). Es war ein halbes Jahrhundert verflossen, seitdem sie, noch kindlich befangen, im vollen Glanz der Schönheit und Jugend den fränkischen Boden betreten hatte[2]): wie hatte damals das Volk der königlichen Braut Sigiberts entgegengejubelt, und was hatte sie dann erleben müssen, zuerst die Entehrung und Ermordung der geliebten Schwester, die ihr aus der spanischen Heimat in das Frankenreich gefolgt war[3]); dann die Ermordung des Gemahls[4]), Kränkung ihrer Rechte, Nachstellung und rohe Gewaltthat[5]). Sie vermochte es nicht wie Galswinda dem Unrecht zu weichen, sondern sie nahm den grossen Kampf um die Macht auf, in den sie hineingerissen war; mit nie versiegendem Mut und nie erlahmender Geisteskraft kämpfte sie für die Sache des Königtums. Gewaltthat und Rücksichtslosigkeit hat sie dabei nicht gescheut; und doch verglichen mit ihrer Todfeindin Fredegunde erscheint sie fast als edel: sie hat das königliche Blut, das in ihren Adern floss, nie verleugnet: nie ist sie so tief gesunken wie die Buhlerin und Mörderin, deren Sohn sie zum Tode verurteilte[6]).

Seit dem grausen Tag von Orbe hatte das Frankenreich wieder Einen König. Chlothachar II. war seinem Vater wenig ähnlich: von der Originalität und Selbstständigkeit des Geistes, die jenem eignete, war nichts in ihm, aber er war gutmütig und lenksam; sein Glück war, dass er tüchtige Männer zu Leitern hatte. In kirchlicher Hinsicht folgte er dem Vorbild seines Oheims Guntchram; der Sohn des Königs, den Gregor von Tours als den Nero seiner Zeit bezeichnete, wird charakterisirt als ein Mann, der Gott fürchtete und den Kirchen und Priestern reiche Geschenke gab[7]). Mit den Frommen, welche die verbrecherische

---

1) Ib. 42; i. J. 613.

2) Gregor und Venantius stimmen in der Charakteristik Brunichildes zusammen: H. Fr. IV, 27: Erat puella elegans corpore, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colloquio. Ven. Fort. Carm. VI, 1 a. v. 37 f.:

Pulchra, modesta, decens, sollers, [pia] grata, benigna,
Ingenio, vultu, nobilitate potens.

3) Greg. Tur. H. Fr. IV, 28. Ven. Fort. Carm. VI, 5.

4) Greg. Tur. H. Fr. IV, 51.

5) Ib. V, 1 f. VI, 4.

6) Zur Beurteilung Brunichildes verweise ich auf Kurth, Revue des questions hist. 50 (1891) S. 5 ff.

7) Fred. Chron. IV, 42: Patienciae deditus, literarum eruditus, timens Deum, ecclesiarum et sacerdotum magnus munerator, pauperibus aelimosinam tribuens, benignum se omnibus et pietate plenum ostendens: vena-

Brunichilde hassten, hatte er Fühlung: Columba von Luxeuil fand an seinem Hofe freundliche Aufnahme; sein Wort hatte hier ein ganz anderes Gewicht als bei der austrasischen Königin [1]).

Darnach ist es selbstverständlich, dass Chlothachar bei Besetzung der Bistümer ähnlich wie Guntchram das Wahlrecht der Gemeinden im allgemeinen anerkannte. Wenn die fränkische Nationalsynode vom Jahre 614 in ihrem zweiten Kanon dasselbe feierlich bestätigte [2]), so konnte sie der Zustimmung des Königs von Anfang an gewiss sein. Dieselbe erfolgte denn auch im Edikte Chlothachars vom 18. Oktober 614. Der erste Paragraph desselben ist jedoch nicht einfache Wiederholung des Synodalbeschlusses, sondern dieser ist dadurch verändert, dass das Bestätigungsrecht des Königs ausdrücklich genannt ist. Die Bestätigung der Wahl sollte der Konsekration des Gewählten vorangehen [3]).

Diese Bestimmung ist der einzige Rechtssatz, der in dem merowingischen Reich über das Verhältnis von Staat und Kirche aufgestellt worden ist. Er blieb dauernd in Geltung [4]). Seine Bedeutung beruht darauf, dass er für die rechtmässige Bestellung der Bischöfe das Zusammenwirken der Kirche und des Staats forderte: weder die königliche Gewalt, noch die kirchliche Selbstständigkeit sollte in dieser Sache unbeschränkt sein [5]).

---

cionem ferarum nimium assiduae utens et posttremum mulierum et puellarum suggestionibus nimium annuens.

1) V. Columb. 48 A. S. Mab. II S. 21.

2) M.G. Conc. I S. 186: Ut decedente episcopo in loco ipsius ille . . debeat ordinari, quem metropolitanus, a quo ordinandus est, cum conprovincialibus suis, clerus vel populus civitatis illius absque ullo quommodo vel datione pecuniae elegerint. Quod si aliter aut potestatis subreptione aut quacumque neglegentia absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius . . irrita habeatur.

3) M.G. Capit. reg. Fr. S. 21: Ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur; si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur. Über den letzten Satz s. Bischofswahlen S. 46 f.

4) Vgl. Bischofswahlen S. 48 ff. und die Marculf. Formeln I, 5—7 S. 45 ff.

5) Noch einen anderen Punkt berühren die Beschlüsse der Synode und das Edikt Chlothachars: die Unterwerfung der Geistlichen unter die bürgerlichen Gerichte. Die Synode hatte die früheren Forderungen (s. S. 144) nicht wiederholt, sondern sich begnügt zu verlangen, dass in keinem Falle sine scientia pontificis entschieden werde (c. 6); das ist im Edikte Chlothachars zugestanden (s. S. 145).

Doch wichtiger als ein einzelner Rechtssatz ist die allgemeine Überzeugung, aus der er erwächst. Die Überzeugung aber, die sich seit Chlodowech im fränkischen Reiche gebildet hatte, verlangte ebenso für die Kirche eine gewisse Selbstständigkeit, als für den Staat eine weitgehende Einwirkung auf die kirchlichen Dinge: die abstrakte Trennung des Kirchlichen und Staatlichen lehnte sie ab. Das tritt nirgends so klar hervor als in der Gestaltung, die das Synodalwesen im fränkischen Reich erhielt[1]).

Die meisten Synoden wurden von den Königen berufen[2]), auf anderen tagten die Bischöfe mit königlicher Genehmigung[3]); wenn eine Mitwirkung des Königs nicht bei allen erwähnt wird[4]), so bildete sich doch nach und nach die Rechtsanschauung, dass zu jeder synodalen Versammlung die königliche Erlaubnis nötig sei[5]). Traten die Synoden auf königlichen Befehl zusammen, so lag es in der Natur der Sache, dass der König die Verhandlungsgegen-

---

1) Vgl. zum Folgenden die Untersuchungen Lönings, D. KR. II S. 12 ff. u. 203 ff., denen ich, abgesehen von einigen untergeordneten Punkten, beistimme; auch Weyl, d. fränk. Staatskirchenrecht 1888 S. 16 ff.

2) Chlodowech: Orleans I, 511; Childebert I., Chlothachar I. u. Theuderich I.: Orleans II, 533; Childebert I.: Orleans V, 549; Paris II, 552; Guntchram: Lyon II, 567—570 (der königliche Befehl wird in den Akten der Synode nicht, dagegen von Gregor H. Fr. V, 20 erwähnt); Paris IV, 573 vgl. Greg. Tur. IV, 47; Chalon s. S. 579 Greg. Tur. V, 27; Mâcon I, 583; Valence II, 585; Mâcon II, 585, vgl. H. Fr. VIII, 20; Poitiers 590. Chilperich: Paris 577 Greg. Tur. V, 18; Berni 580, ib. V, 49. Childebert II.: Metz 590 Greg. Tur. X, 19. Chlothachar II.: Paris V, 614.

3) Clermont I, 535, Theudebert; Tours II, 567, Charibert.

4) Orleans III, 538; IV, 541; Arles V, 554; Paris III 556—573; Lyon 581 s. Greg. Tur. VI, 1; Lyon III 583.

5) Die 2. Synode von Mâcon (23. Okt. 585) machte den Versuch, die regelmässige Wiederkehr burgundischer Landessynoden einzuführen; sie sollten alle drei Jahre stattfinden und von dem Metropoliten von Lyon ausgeschrieben werden „una cum dispositione magnifici principis nostri" can. 20. Dass dagegen zu Metropolitansynoden die königliche Genehmigung ursprünglich nicht notwendig war, muss man schon deshalb annehmen, weil dieselben von der Kirche längst als regelmässige Einrichtung gefordert wurden (vgl. auch Löning a. a. O. S. 204). Um so bezeichnender ist, dass schliesslich auch auf sie der Satz angewandt wurde, dass keine Synode ohne Zustimmung des Königs tagen dürfe: Sigibert III. verbot dem Bischof Desiderius von Cahors die Teilnahme an einer von Wulfoleud von Bourges c. 644 ausgeschriebenen Provinzialsynode mit der Begründung: Sic nobis cum nostris proceribus convenit, ut sine nostra sciencia synodalis concilius in regno nostro non agatur (M.G. Ep. III S. 212).

stände entweder im allgemeinen oder durch bestimmte Vorlagen[1]) bezeichnete; dadurch wurde jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Synoden nach eigenem Ermessen auch andere Gegenstände in den Kreis ihrer Beratungen zogen[2]).

Die Beschlüsse bedurften der königlichen Bestätigung nicht, um für die Kirche giltig zu sein; andererseits hielt sich der König nicht durch sie gebunden: zumal wenn sie auf das staatliche Gebiet übergriffen, hatten sie nur den Wert von Anträgen, die der König genehmigen, aber auch abändern oder verwerfen konnte[3]). Am eigenartigsten war, dass sich auf den Synoden nicht die Glieder eines kirchlichen Sprengels zu versammeln pflegten, sondern die Bischöfe des fränkischen Reichs, oder eines Teilreichs: das fränkische Reich bildete keinen kirchlichen Körper, aber ohne Widerspruch der Hierarchie behandelten es die Könige als solchen: der Gedanke der Landeskirche tritt sehr bestimmt hervor, eine Frucht des stark ausgebildeten politischen Partikularismus der Franken. Die Synoden der kirchlichen Provinzen sollten durch die Reichs- und Landessynoden nicht beseitigt werden: im Gegenteil, man versuchte immer von neuem die regelmässige Abhaltung derselben einzuführen[4]). Aber vergeblich; wie hätten sie auch neben jenen eine Bedeutung gewinnen können? Für die Kirche war das kein Verlust: die fränkische Landeskirche als Einheit

1) Das letztere war bei den Synoden der Fall, die als Gericht über Bischöfe fungirten, kam aber auch sonst vor. Die erste Synode von Orleans schreibt an den König: Secundum voluntates vestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus. Dagegen ist die zweite Synode von Orleans berufen, um im allgemeinen de observatione legis catholicae zu verhandeln.

2) Dass jeder Bischof das Recht hatte Anträge zu stellen, zeigt can. 1 der ersten Synode von Clermont.

3) Vgl. das Edikt Guntchrams v. 10. Nov. 585 (M.G. Capit. reg. Fr. S. 10 f.) und die Beschlüsse der zweiten Synode von Mâcon v. 23. Oktbr. 585, das Edikt Chlothachars II. v. 18. Oktbr. 614 und die Beschlüsse der 5. Pariser Synode v. 10. Oktbr. 614.

4) Aurel. II, can. 1 f.; Arvern. can. 1; Aurel. III, can. 1; IV, can. 37; V, can. 23; Elus. can. 7; Turon. II, can. 1: hier wird der Anordnung des 5. Kanons von Nicäa gemäss gefordert, dass die Provinzialsynode zweimal jährlich zusammentrete, während die übrigen Synoden nur eine einmalige Versammlung gebieten. Die einzigen Provinzialsynoden, deren Akten erhalten sind, sind die des Aspasius von Elusa (551, M.G. Conc. I S. 113) und die 5. Synode von Arles (554 S. 118 ff.); dagegen erwähnt Gregor von Tours verschiedene Provinzialsynoden s. d. Sammlung der Stellen bei Löning, a. a. O. S. 204, ferner Paris. V, can. 4, Rhem. can. 5, Latun. can. 21 (doch ist hier möglicherweise an die Landessynode gedacht).

musste grösseres Gewicht besitzen, als eine Anzahl unabhängig neben einander stehender Erzbistümer. Mangelhaft dagegen war, dass der Landeskirche, die thatsächlich vorhanden war, doch die feste Organisation fehlte; die Reichssynoden, welche sie repräsentirten, waren nicht regelmässig wiederkehrende Versammlungen [1]).

Suchen wir das Resultat auszusprechen, zu welchem die Entwickelung des Verhältnisses von Staat und Kirche im fränkischen Reich führte, so können wir sagen, dass die beiderseitigen Ansprüche in gewissem Masse sich ausglichen. Doch ist unverkennbar, dass die staatliche Gewalt sich im Übergewichte befand. Der Grund lag darin, dass die fränkische Kirche Landeskirche, ihre Vertreter Unterthanen des Königs waren. Zur Erschütterung des staatlichen Übergewichts konnte es erst kommen, wenn die Könige einem Repräsentanten der Kirche gegenüberstanden, der nicht ihr Unterthan war. Dann aber war der Kampf der beiden Gewalten auf die Dauer nicht zu vermeiden. Nicht die Worte Staat und Kirche, wohl aber die Worte Kaiser und Papst bezeichnen einen unversöhnlichen Gegensatz.

1) Der Versuch, die Landessynoden in Burgund zu einer ständigen Einrichtung zu machen, s. S. 162, Anmerk. 5, blieb Versuch. Den Zusammentritt von Reichssynoden hinderte später die Eifersucht der Könige gegen einander, vgl. Greg. Tur. H. Fr. VIII, 13; IX, 20; 41.

Drittes Kapitel.

Sittliche und religiöse Zustände.

Nicht eine religiöse Bewegung hat dem Christentum den Weg zum fränkischen Volke geöffnet, und ohne dass eine religiöse Erhebung eingetreten wäre, ist das Christentum im Verlaufe verhältnismässig kurzer Zeit herrschende Religion unter demselben geworden. Von den gewaltsamen Bewegungen, welche das Aufgeben der alten, volkstümlichen, die Annahme einer neuen, fremden Religion zu begleiten pflegen, bemerkt man nicht eine Spur: die Bekehrungsgeschichte der Franken kennt weder Märtyrer des christlichen, noch solche des heidnischen Glaubens. Man möchte urteilen, dass ohne ein Zucken des Schmerzes das Alte verlassen, das Neue angenommen wurde. Das ist nur verständlich, wenn in der Zeit des Übergangs das religiöse Element im Leben des Volkes eine ziemlich untergeordnete Stelle einnahm. Wir haben diese Thatsache bereits berührt[1]. Sie erleichterte den Eintritt des fränkischen Volkes in die christliche Kirche, indem sie eine religiöse Opposition gegen diesen Schritt ausschloss; aber sie musste ebenso sehr die Arbeit der Kirche an dem nun christlichen Volke erschweren.

Untrennbar verknüpft mit der Religiösität eines Volkes ist seine Sittlichkeit. Wie stand es in dieser Hinsicht? Ein so scharfer Beobachter der sittlichen Zustände wie Salvian bemerkte bei den Franken einzelne Lichtseiten, für die ihm bei den Römern

1) S. S. 107.

die Parallelen fehlten [1]), auch das salische Gesetz zeigt gelegentlich eine sittliche Auffassung des Verhältnisses der einzelnen Volksgenossen zu einander, die sich scharf abhebt von dem, was wir über die römische Welt wissen: es bestraft z. B. den an einem Armen verübten Diebstahl strenger als den an einem Reichen begangenen [2]). Aber diese Einzelheiten berechtigen nicht zu dem Schluss auf einen hohen Stand der volkstümlichen Sittlichkeit; vielmehr nötigt gerade das salische Gesetz, indem es eine unerreicht dastehende Mannigfaltigkeit von Gewaltthaten mit Strafe belegt, und nötigen nicht minder Äusserungen Salvians [3]) zu dem Urteile, dass das Gefühl für die sittlichen Schranken — und darauf beruht im letzten Grunde alles sittliche Verhalten — bei den Franken des fünften Jahrhunderts ungemein schwach war.

Mit der Bekehrung der Franken war der Kirche die Aufgabe gestellt, das religiöse Leben des Volkes zu erneuern und seine sittliche Kraft zu verstärken. Die Frage ist, ob diese Aufgabe in Angriff genommen, nicht aber, ob sie alsbald gelöst wurde. Das letztere zu erwarten wäre Thorheit. Denn Religiosität und Sittlichkeit eines Volkes lassen sich nicht improvisiren: sie sind die Frucht eines sehr langsamen Werdens.

Erwägt man dies, so wird man im stande sein, die Erscheinung, die uns zunächst entgegentritt, gerecht zu beurteilen. Der Übertritt des fränkischen Volkes zum Christentum scheint für sein sittliches Leben nicht Epoche zu bilden, jedenfalls eine Läuterung desselben nicht zu bewirken: die sittlichen Zustände unter Chlodowechs Nachfolgern gleichen einem Chaos; überall sind Kräfte der Auflösung wirksam, denen gegenüber sich jede Schranke als machtlos erweist. Was die Deutschen an rücksichtsloser Selbstsucht, an Gewaltsamkeit und Härte zu leisten vermögen, das tritt wie zu keiner anderen Zeit an den Tag; dass aber die Gewissenhaftigkeit einen Grundzug des deutschen Wesens bildet, ist nirgends ersichtlich.

Bei der Begründung dieses Urteils kann man absehen von den Freveln, welche das Haus der Merowinger befleckten. Sie sind jedermann bekannt [4]). Wie dem Gründer des fränkischen Reichs die verwerflichsten Mittel recht waren, wenn sie nur zur

1) De gub. Dei V, 36; VII, 64.

2) Vgl. II, 14 ff. III, 6 f.

3) De gub. Dei IV, 68: Si perieret Francus, quid novi faciet, qui periurium ipsum sermonis genus putat esse non criminis? vgl. VII, 64.

4) Vgl. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit S. 18 ff. Kaufmann, Deutsche Gesch. II S. 141 ff.

Mehrung seiner Macht dienten, so haben seine Söhne und Enkel durch Verbrechen und Gewaltthaten ihre Reiche erhalten, vergrössert, sich gegenseitig bekämpft und geschädigt; so lange bis die Kraft des Geschlechtes erschöpft war, hatten die Bürgerkriege kein Ende. Den ehrlichen Gregor dünkte dies Treiben fast wie Wahnsinn; er meinte, die Weissagung des Herrn von dem Unfrieden der letzten Zeiten darin erfüllt zu sehen [1]). Und neben den Blutthaten stehen die Greuel einer unbezähmbaren Sinnlichkeit. Der Gedanke an die Heiligkeit der Ehe hatte in dem Vorstellungskreise dieser Menschen voll ungebrochener Leidenschaften keinen Platz; nicht einmal vor offener Vielweiberei trug man Scheu. Chlothachar I. behandelte es wie einen Scherz, dass er die Schwester seiner Gemahlin neben dieser zur Ehe nahm [2]). Wehe dem, welcher der Befriedigung der Begierden im Wege stand: Chilperich liess seine Gemahlin Galswind ermorden, um ihre Magd Fredegunde auf den Thron erheben zu können [3]). Als diese erst Königin war, war sie ihrem Gemahl so wenig treu, dass jedermann überzeugt war, sie habe den Mörder gedungen, dem er zum Opfer fiel. Ihr Sohn Chlothachar II. galt so lange nicht als Merowingersprössling, bis sie mit mehr als dreihundert Eideshelfern geistlichen und weltlichen Standes beschwor, Chilperich sei sein Vater [4]).

Doch, wie gesagt, die blutige Geschichte des Merowingerhauses soll nicht geschildert werden. Für die Kirchengeschichte mehr noch als für die Profangeschichte handelt es sich um Zustände und Erlebnisse des Volkes, nicht der herrschenden Familie. Nur selten aber kann man die Sittlichkeit des Volkes nach der Sittlichkeit der Herrscher bemessen. In der Regel steht jene höher als diese. So ist nicht zu bezweifeln, dass es im Frankenreiche kein Geschlecht gab, welches das Mass der Frevel der Merowinger auch nur entfernt erreichte. Was im Königshaus geschah, darf nicht geradezu als typisch betrachtet werden.

Dagegen hat man keinen Grund einen Unterschied zwischen Deutschen und Romanen zu machen. Denn die verschiedene Nationalität der Bürger machte sich kaum irgendwo, am wenigsten auf dem sittlichen Gebiet, bemerklich. Auffallend rasch wuchsen

1) Greg. Tur. H. Fr. V, praef.

2) Ib. IV, 3.

3) Ib. IV, 28.

4) Ib. VII, 7; 21; vgl. die spätere Erzählung Lib. Hist. Franc. 35; Fredeg. chr. III, 93 giebt die Ermordung Chilperichs Brunichilde schuld. Greg. Tur. Hist. Franc. VIII, 9.

die beiden Bestandteile der Bevölkerung zu einer Nation zusammen. Dazu trug am meisten bei, dass Chlodowech und seine Söhne die Römer in sozialer Hinsicht Römer bleiben liessen; sie verloren weder ihren Besitz noch ihre Privatrechte; politisch dagegen wurden sie zu Franken, d. h. sie wurden als den Deutschen gleichstehend behandelt[1]). Allerdings scheint es, dass man ursprünglich geneigt war, einen Unterschied zwischen dem herrschenden und dem beherrschten Volk zu machen; auf diese Annahme führt die Verschiedenheit des Wehrgelds nach dem salischen Gesetz; es betrug für den Franken und den nach salischem Gesetz lebenden Deutschen 200, für den romanischen Grundbesitzer 100 und für den romanischen Kolonen 63 Solidi[2]). Aber diese Bestimmung wird zurückgehen auf die Zeit der ersten fränkischen Eroberungen auf römischem Gebiet. Seitdem weite Landstriche besetzt wurden, in denen das römische Wesen zu mächtig war, als dass es hätte zurückgedrängt werden können, kam man davon ab: die Romanen wurden nicht als Unterworfene, sondern als gleichberechtigte Glieder desselben Gemeinwesens behandelt. Ausgleichend wirkte ferner die Zugehörigkeit zu derselben Kirche. Endlich kommt auch die Besserung der ökonomischen Lage des grössten Teils der Bevölkerung in Betracht. Dies alles bewirkte, dass den Romanen der Gedanke, sich gegen die Herrschaft der Franken zu erheben, gänzlich fern lag. So mancherlei Empörungen Gregor von Tours erwähnt[3]), gegen den Bestand des fränkischen Reichs war keine einzige gerichtet. Die Romanen empfanden es nicht als demütigend oder als drückend, dass ihre Könige Deutsche waren. Das Nationalgefühl im modernen Sinn war ihnen fremd; es scheint, dass seine Stelle durch das Bewusstsein ersetzt wurde, dem Reich anzugehören. An dieser Vorstellung hielten die Romanen trotz des Untergangs des Reiches fest; Gregor von Tours[4]) und Venantius Fortunatus[5]) sahen in Rom die Hauptstadt der Welt, die erste, dritte und vierte Synode zu Orleans, auch die Synode zu Clermont i. J. 535[6]) zählten nach Konsulatsjahren. Fränkischerseits hat

---

1) Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 72 Anm. 2; II, 2 S. 143 f.; Kaufmann, D. G. II, S. 172 ff.; W. Schultze, D. G. II, S. 320 ff.

2) Lex Sal. tit. 41.

3) H. Fr. III, 9; IV, 16; VII, 10; 27.

4) H. Fr. V praef.: Urbs urbium et totius mundi caput; In glor. mart. 82: Ipsa caput orbis urbs Roma.

5) Carm. V, 2 v. 5: Urbs Romula princeps.

6) Vgl. die Unterschriften: Orl. I (S. 9): Cyprianus . . suscribsi in die VI. Idus mensis quinti Felice v. c. consule. Überschrift der Syn. von

man das nicht gestört: Chlodowech wusste ohne Zweifel sehr gut, was er that, als er den von Kaiser Anastasius ihm erteilten Konsulstitel auf die feierlichste Weise annahm [1]); der Titel leistete ihm das Gleiche, was später die päpstliche Zustimmung Pippin bei der Entthronung der Merowinger: er legitimierte seine Herrschaft einem grossen Teile seiner Unterthanen gegenüber. Bei diesen entstand bald etwas wie fränkischer Patriotismus; das sieht man an Männern wie Nicetius von Trier und Gregor von Tours. Die Glieder der alten angesehenen romanischen Familien waren stets bereit zum Eintritt in den Dienst der fränkischen Könige, das Volk aber erkannte willig an, dass ihre Herrschaft für das Land segensreich sei. Venantius Fortunatus, der jeden König, den er besingt, von seinem Volk hochgeliebt sein lässt, möchte ich nicht als Zeugen anführen; aber was Gregor von Tours über den Empfang erzählt, welchen die Stadt Orleans dem König Guntchram bereitete, schliesst jeden Gedanken an einen politischen Gegensatz aus: mit Fahnen und Bannern zog das Volk dem König entgegen; mit den Romanen wetteiferten die Syrer und Juden — denn noch war die Bevölkerung der Städte so bunt gemischt wie in der Römerzeit — ihn zu ehren. Die Bürger luden ihn in ihre Häuser zur Mahlzeit und freuten sich der reichen Geschenke, die er ihnen spendete, jedermann rühmte ihn und wünschte ihm Heil [2]). Auch ein König, der so wenig Liebe verdiente wie Chilperich, fand sie gleichwohl: die Trauer bei dem Tode seiner Kinder war allgemein [3]).

Auffälliger als dass auf politischem Gebiete sich kein Gegensatz zwischen Deutschen und Romanen bildete, ist, dass dies auch auf sozialem nicht der Fall war. Noch Sidonius Apollinaris hatte in der vollen Verachtung des Römers gegen die Barbaren ge-

Clermont S. 65: Sub die VI. Idus Nov. post consolatum Paulini iunioris. Orl. III (S. 85): Lupus subscripsi . . quarto post consulatum Paulini iunioris anno regni domni Childeberthi XXVI. Orl. IV (S. 96) Leontius . . Basilio console indictione IV. Die 5. Synode von Orleans giebt nur das Regierungsjahr Childeberts und die Indiktion.

1) Greg. Tur. H. Fr. II, 38: (Chlodovechus) ab Anastasio imperatore codecillos de consolato accepit et in basilica b. Martini tunica blattea (= purpurea) indutus et clamide, imponens vertice diadema. Tunc ascenso equite aurum argentumque . . praesentibus populis manu propria spargens voluntate benignissima erogavit et ab ea die tamquam consul aut augustus est vocitatus. Vgl. über das ähnliche Verhalten der arianischen Könige Löning, D. KR. II S. 4.

2) H. Fr. VIII, 1.

3) Ib. V, 34.

schrieben: Du vermeidest die Barbaren, weil man sie für schlecht hält; ich vermeide sie, auch wenn sie gut sind[1]). Das war eine Stimmung, von welcher seit Chlodowech kaum eine Spur mehr begegnet. Man nannte die Franken Barbaren; aber das Wort Barbar hat bei Gregor und Venantius Fortunatus kaum mehr etwas Verächtliches; es bezeichnet nicht einen Menschen niedrigerer Rasse, sondern den Germanen, dem die römische Bildung abgeht[2]), oder den heidnischen Deutschen[3]). Jedenfalls empfanden die Deutschen den Namen nicht als kränkend: wie hätten sie ihn sonst in ihrem Gesetze gebraucht[4])? Die Romanen aber legten keinen Wert darauf, dass ihre Familie schon an den Namen als römische erkannt werde: gerne gaben sie ihren Kindern deutsche Namen[5]). Ohne Widerwillen passten sie sich deutschen Rechtsgewohnheiten an, mochten sie auch den römischen Anschauungen von Hause aus so fremdartig seien, wie die Sitte des gerichtlichen Zweikampfs oder des Eides mit Eideshelfern. Diese Aufnahme des Fremden ist nur erklärlich, wenn sie die fremde Nation achteten. Man muss das annehmen: die männliche Kraft des deutschen Wesens scheint Eindruck auf das im Phrasenkram verkommene Geschlecht gemacht,

---

1) Ep. VII, 14.

2) H. Fr. III, 15; IV, 35; 48; VII, 29 u. ö. Besonders die Stelle IV, 48 beweist, dass etwas Verächtliches im Namen Barbar nicht lag. Wenn die Mönche des Klosters Latta den Franken, die dem Kloster nahten, zuriefen: Nolite, o barbari, nolite huc transire: b. enim Martini istud est monasterium, so hätten sie die Franken zur Plünderung gereizt, wenn sie schon durch die Anrede sie gekränkt hätten. Ven. Fort. Carm. II, 8 v. 24, IV, 26 v. 14; VI, 2 v. 7 u. ö., auch V. Radeg. 2, wo die Königin natione barbara genannt wird; irgend etwas Verächtliches wollte Venantius hierdurch über die von ihm hochverehrte Frau gewiss ebensowenig aussagen als er den Dux Launebod in einem Lobgedicht (II, 8) dadurch kränken wollte, dass er ihn als vir barbarica prole bezeichnet. Roth, Benef.wesen S. 102 — vgl. auch Waitz, VG. II, 1 S. 71 — hat einige Stellen aus Heiligenleben gesammelt, aus denen sich ergebe, dass mit dem Ausdruck Barbar die Vorstellung der Roheit sich verbinde. Das ist aber nicht der Fall, sonst hätte die Bezeichnung Barbar genügt, und wäre es nicht nötig gewesen, von der ferocitas etc. der Barbaren zu reden.

3) Lex Sal. XIV, 2. Prolog S. 124 ed. Behrend, 1874; Vit. Arnulfi 11 S. 436.

4) Lex Salic. ll. cc. vgl. 41, 1.

5) Bischof Francilio von Tours stammte aus einem romanischen Geschlecht, Greg. Tur. H. Fr. III, 17. Bodigisil, fränkischer Gesandter nach Konstantinopel, ebenfalls ib. X, 2; über seinen Vater Mummulenus von Soissons, vgl. Ven. Fort. Carm. VII, 14. Der Bruder des Dux Lupus hiess Magnulf ib. VII, 10; dass die Familie romanisch war, zeigt VII, 7 v. 6.

wie befreiend auf dasselbe gewirkt zu haben. Umgekehrt stellten sich die Deutschen dem Römischen nicht feindselig gegenüber[1]). Theodorich d. Gr. hat seine Goten absichtlich von der römischen Kultur ferne gehalten: er wollte dadurch die nationale Eigenart der Minorität sicher stellen. Ein analoges Bestreben ist im fränkischen Reich nicht wahrzunehmen; im Gegenteil, nicht wenige Franken hatten den Ehrgeiz, auch in römischer Bildung mit den Romanen zu wetteifern: das wissen wir von König Chilperich, von Männern geistlichen und weltlichen Standes[2]); auch wer nicht selbst Verse machte, schätzte doch den Wert der Dichtkunst; unter den Freunden des Venantius befanden sich nicht wenige Deutsche[3]); die Frau, welche seine dichterische Begabung vor allen anregte, war die thüringische Königstochter Radegunde. Man bediente sich der lateinischen Sprache bei Aufzeichnung des fränkischen Volksrechtes[4]), obgleich das Gericht in deutscher Sprache gehalten wurde; in die Rechtsanschauung selbst drangen römische Grundsätze ein, die Unverkäuflichkeit des Grundbesitzes z. B. wurde aufgegeben, nicht minder wurde das gerichtliche Verfahren von dem Einfluss römischer Einrichtungen berührt[5]). Mit einem Worte: nirgends bemerkt man einen feindlichen Gegensatz des Römischen und Deutschen, sondern überall eine Wechselwirkung beider Elemente aufeinander.

Das war die Voraussetzung dafür, dass sich eine gemeinsame sittliche Atmosphäre bildete, welche den einzelnen beherrschte,

1) Ich kann nicht finden, dass in dem Prolog des salischen Gesetzes irgend etwas von Verachtung der Römer liegt, wie Waitz S. 72 anzunehmen scheint. Wenn das tapfere Volk gerühmt wird, welches das harte Joch der Römer zerbrach, so liegt darin nur, dass die Franken sich den Römern gleichstehend fühlten.

2) Vgl. S. 132 Anmerkung 1—3.

3) Man begegnet in den Adressen seiner Gedichte zahlreichen deutschen Namen: den Bischöfen Bertechram III, 17 f., Agerich III, 23; Baudowald IX, 8; Ragnemod IX, 10; den Diakonen Sindulf III, 30 und Waldo IX, 13; der Nonne Berthichild VI, 4; Gogo, dem Erzieher Childeberts VII, 1 ff., dem Dux Bodegisel VII, 5, Launebod II, 8, Chrodin IX, 16 und den Grafen Berulf und Sigoald VII, 15, X, 16 f., den Referendaren Boso VII, 22 und Faramod IX, 12, den Brüdern Sigismund und Alagisel VII, 20 f., Arachar IV, 19, Gunduar VII, 17, dem Ehepaar Dagaulf und Vilithut IV, 26. Nicht alle Träger dieser Namen müssen Deutsche gewesen sein, aber gewiss war es die Mehrzahl.

4) Waitz, VG. II, 1 S. 89: „Eine ursprünglich deutsche Fassung anzunehmen, ist kein Grund".

5) Vgl. Roth, Benef. S. 97 f. Kaufmann, D. G. II S. 198 ff.

mochte er seiner Abstammung nach diesem oder jenem Volk angehören. Man kann ihr Wesen dahin bezeichnen, dass nicht das Rechtsgefühl, sondern das Kraftgefühl für das Verhalten massgebend war: erlaubt schien, was man durchführen konnte. Das charakterisiert die Amtsführung der Beamten: viele sahen in dem Amte nur eine Gelegenheit sich zu bereichern, in der öffentlichen Stellung nur das Privilegium, ungestraft Unrecht zu thun. Solche Vorwürfe werden gegen die verschiedensten Männer erhoben: Verwandte von Fürsten handelten nicht anders als Söhne von Knechten. Ein Verwandter Theuderichs I. war der Dux Sigiwald; Gregor erzählt, er habe seine Stellung in Clermont benützt, um sich fremdes Gut anzueignen[1]). Das Gleiche behauptet er von Leudastis, dem Abkömmling eines Sklaven, der eine Zeitlang die Grafenstelle in Tours verwaltete[2]), von dem Referendar Marcus, den man für einen Romanen wird halten dürfen[3]), von den Höflingen Chilperichs insgesamt[4]): es scheint wenige Beamte, die von diesem Vorwurfe frei waren, gegeben zu haben[5]). Den Herren ahmten die Diener nach, die Leute Sigiwalds waren berüchtigt als Diebe, Mörder und Räuber, Recht gegen sie war nicht zu finden. Selbst das Amt eines Aufsehers der königlichen Viehhirten schien seinem Träger die Freiheit zur Verübung gesetzwidriger Handlungen zu gewähren[6]).

Kaum besser als das Unrecht der Beamten, war die Weise, wie sie das Recht handhabten. Die Gerechtigkeit entartete zur Gewaltsamkeit; man hat die Folter in der schlimmsten Weise angewandt, obgleich das fränkische Recht sie nicht kannte[7]); vollends die Strafen erschienen oft mehr als Racheakte oder als Thaten unnötiger Grausamkeit, denn als Sühne für Unrecht. Unter Sigibert war Albinus Statthalter der Provence: er gehörte nicht zu den schlimmsten Männern; auf Empfehlung des Dynamius, des Freundes Gregors d. Gr., erhielt er später ein Bistum. Als Statt-

---

1) H. Fr. III, 16.

2) Ib. V, 49.

3) Ib. VI, 28.

4) Ib. VII, 7: Omnia quae fidelis regis Chilperici non recte diversis abstulerant; ib. c. 19: Cum magnus clamor fierit adversus eos qui potentes cum rege fuerant Chilperico, scilicet quod abstulissent vel villas vel res reliquas de rebus aliendis, etc. Vgl. ferner VII, 22, VIII, 42. Fred. chron. IV, 27.

5) Eine Ausnahme war z. B. der Dux Bodegisel; vgl. über ihn Greg. Tur. H. Fr. VIII, 22 u. Ven. Fort. Carm. VII, 5.

6) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 40.

7) Vgl. z. B. Greg. Tur. H. Fr. V, 49.

halter nun liess er einmal einen Archidiakon Vigilius, der eines offenbaren Unrechts schuldig war, verhaften. Aber auf welche Weise wurde dabei verfahren! Es war Weihnachtsfest und jedermann in der Kathedrale anwesend: eben hatte der Bischof die Kirche betreten und wollte die Messe beginnen; der Archidiakon ging ihm der Sitte nach entgegen, um ihn zum Altare zu geleiten. Kaum wurde Albinus seiner ansichtig, als er von seinem Sitze aufsprang, ihn packte, mit Faustschlägen und Fusstritten misshandelte und ohne Rücksicht auf die Bitten des Volks und des Bischofs aus der Kirche ins Gefängnis schleppen liess[1]). Als das Volk von Limoges die Steuerlisten verbrannt, den Referendar Marcus mit dem Tode bedroht hatte, liessen die Beamten Chilperichs eine Menge Menschen foltern und töten; auch Äbte und Priester wurden der Tortur unterworfen, da sie angeblich das Volk in seinem Vorhaben bestärkt hatten[2]). Die Art, wie Guntchram Boso, der manches Verbrechen auf dem Gewissen hatte, getötet wurde, gleicht eher der Weise, wie man ein wildes Tier hetzt, als dem Vollzug eines Todesurteils. Nachdem der Spruch über ihn gefällt war, floh er in die Behausung des Bischofs Magnerich von Trier: hier hoffte er Schutz; aber seine Verfolger warfen Feuer in das Haus: um den Bischof zu retten, erbrachen die Kleriker die Thüren und zogen ihn mit Gewalt ins Freie. Guntchram Boso wollte ihm folgen, aber während er über die Schwelle schritt, durchbohrten ihn die Umstehenden mit ihren Lanzen[3]). Das waren nicht vereinzelte Fälle: König Chilperich wollte jeden blenden lassen, der Widerspruch gegen seine Befehle wagte[4]). Der „gute" König Guntchram liess nach dem Tode seiner Gemahlin Austrechild die beiden Ärzte, die sie behandelt hatten, hinrichten, weil sie sie nicht zu heilen vermocht hatten[5]). Von dem Dux Rauching erzählt Gregor, dass er einen Knecht und eine Magd lebendig begraben liess; ihr Verbrechen war, dass sie sich ohne seine Zustimmung geheiratet hatten[6]). Als ein Knecht

1) Ib. IV, 43. Dass Albinus Bischof wurde, erzählt Gregor VI, 7; bei Ven. Fort. Carm. VI, 10 v. 69 wird „Albinus eximius" erwähnt. Vgl. auch das Ende des Goten Sigila Greg. Tur. H. Fr. IV, 51.

2) Ib. V, 28.

3) Ib. IX, 10.

4) Ib. VI, 46: Nova semper ad ledendum populum ingenia perquaerebat; nam si quos . . culpabilis reperisset, oculos eis jobebat erui. Et in praeceptionibus quas ad judicis pro suis utilitatibus dirigebat, haec addebat: Si quis praecepta nostra contempserit, oculorum avulsione multetur.

5) Ib. V, 35.

6) Ib. V, 3.

des Tourer Bürgers Sicharius sich gegen seinen Herrn, der ihn misshandelte, zur Wehre setzte, eilten dessen Gefährten hinzu, ergriffen den Armen, hieben ihm Hände und Füsse ab und hängten ihn so an den Schandpfahl[1]). Es konnte geschehen, dass um der Verbrechen eines einzigen willen ganze Familien ausgerottet wurden[2]).

Der Gewalt von oben setzte dann auch das Volk Gewalt entgegen. Zu den am meisten gehassten Ratgebern König Theudeberts I. gehörte Parthenius; man legte ihm die Vermehrung der Steuern zur Last. Kaum war der König tot, so erhob sich das Volk gegen ihn; er floh in eine Kirche in Trier; hier verbargen ihn die Priester, indem sie ihn in einer Truhe unter Paramenten versteckten, aber die wütende Menge achtete die Heiligkeit des Ortes nicht: sie liess nicht ab, bis sie ihn entdeckte, da jubelten alle: Gott hat unsern Feind in unsere Hände gegeben; unter Misshandlungen wurde er aus der Kirche geschleppt und gesteinigt[3]). In Limoges rettete nur die Verwendung des Bischofs Ferreolus den Referendar Marcus vor einem ähnlichen Tod[4]). Und so überall: die unzufriedenen Bürger verjagen den Beamten, das unzufriedene Heer erschlägt den Führer, die unzufriedenen Sklaven ermorden den Herrn[5]).

Dem entspricht, dass jedermann geneigt war, statt Recht zu suchen, zur Selbsthilfe zu schreiten. Gregors Geschichtswerk ist voll von Beispielen[6]). Es ist richtig, dass die unerschwinglichen Geldstrafen des germanischen Rechts gewissermassen zur Fehde nötigten[7]); die Hauptsache war aber doch der leidenschaftliche Drang, sich selbst Recht zu schaffen. Auf einen unbegründeten Verdacht hin ermordete der vorhin genannte Parthenius seine Frau und einen Freund: später reute ihn die That,

---

1) Ib. VII, 47.

2) Vgl. den Untergang des Severus, des Schwiegervaters Guntchram Bosos und seiner zwei Söhne, H. Fr. V, 25. Die Beispiele für die Gewaltsamkeit liessen sich leicht vermehren; vgl. IV, 51; V, 36; 39; 49; VI, 32; 35; VII, 46; VIII, 11; 22; 29; 36; 41; 43 f.; IX, 5; 9; 10; 13; 38; X, 18 f.; 27. Fredeg. chron. IV, 28.

3) H. F. III, 36.

4) Ib. V, 28.

5) Ib. VII, 15; 46; VIII, 18; 42; IX, 35; X, 7; Fred. chr. IV 27.

6) Vgl. III, 35; IV, 47; V, 5; 33; VI, 4; 17; VII, 2; 3; VIII, 18; 32; IX, 35; X, 5; 8; 27. Ven. Fort. carm. IV, 15. Vgl. auch die Bestimmungen des salischen Gesetzes gegen die Verbrechen der Contubernien.

7) Kaufmann, D. G. II S. 204.

aber sie war geschehen [1]). In einem höchst bezeichnenden Falle war Gregor selbst mithandelnd [2]). Zwischen dem eben erwähnten Sicharius und einem gewissen Austregisil, der in Manthelan bei Tours begütert war, kam es zum Streit; der Anlass war, dass ein Genosse Austregisils den Diener eines mit Sicharius befreundeten Priesters mutwillig erschlagen hatte. Sichar, um die That zu rächen, lauerte Austregisil bewaffnet in der Kirche auf. Hier entstand ein Handgemenge, wobei er den kürzeren zog. Er entfloh, vier verwundete Knechte, Kleider, Gold und Silber nahm jener Priester in sein Haus; Austregisil hörte das kaum, so drang er in die Priesterwohnung ein, tötete die Verwundeten und entführte die Schätze. Nun wurde ein Prozess gegen ihn eröffnet und er verurteilt. Sicharius aber kümmerte sich um das gerichtliche Verfahren nicht; er erkundete, wo Austregisil seine Beute geborgen hatte, überfiel das Haus, tötete die Bewohner, Herren wie Sklaven, führte das Seine hinweg und raubte den Besitz der Erschlagenen. Dadurch gewann der Streit weitere Ausdehnung; es lebte ein Verwandter der Getöteten, Chramnisind, von dem zu erwarten war, dass er die That des Sicharius nicht ruhig dulden würde. Deshalb suchte Gregor Frieden zu stiften, er erbot sich sogar das Wehrgeld aus dem Gute der Kirche zu erlegen. Aber Chramnisind, dessen Vater, Bruder und Oheim Sichar getötet hatte, wollte von Frieden nichts wissen: er wollte Rache. Sichar fühlte sich nicht sicher, er verliess die Stadt. Als sich bald darauf das Gerücht verbreitete, er sei von einem Sklaven getötet worden, erhob sich Chramnisind mit seinem Anhang; er plünderte und verwüstete die Häuser Sichars, tötete auch einige Knechte desselben. Nun, nachdem er seine Rachsucht gekühlt, liess er sich zum Frieden bereit finden. Sichar zahlte ihm das halbe Wehrgeld für die ermordeten Verwandten. Es verging einige Zeit, die Feindschaft schien so völlig vergessen, dass Chramnisind und Sichar wie Freunde verkehrten, bis ein unzeitiger Scherz des trunkenen Sichar das alte Feuer wieder entzündete: Chramnisind ermordete ihn, während er als Gast in seinem Hause weilte.

Wie unbezwinglich diese Gewaltsamkeit war, zeigt nichts besser als dass man auch dann nicht von ihr lassen konnte, wenn eine Bitte den gleichen Dienst gethan hätte, oder wenn man Personen gegenüberstand, denen man Dank schuldig war. Guntchram Boso nötigte mit gezücktem Schwert den Bischof Magnerich

1) Greg. Tur. H. Fr. III, 36.
2) Ib. VII, 47; IX, 19.

sich seiner anzunehmen[1]). Ein Cubicularius Eberulf, dem die Ermordung des Königs Chilperich schuld gegeben war, hatte in der Martinskirche in Tours Schutz gesucht und gefunden: das hinderte ihn nicht, während der Vigilien Gregor mit Schmähungen zu überhäufen, so dass dieser sich genötigt sah, den Gottesdienst abzubrechen; einen Priester, der dem Trunkenen Wein zu geben zögerte, misshandelte er übel durch Schläge und Püffe; dem Bischof erklärte er rund heraus, werde der König ihn aus der Kirche entfernen lassen, so werde er mit der einen Hand die Altardecke halten, mit der andern ihn ermorden und so viele Priester, als er treffen könne; der Tod sollte ihn nicht reuen, wenn er sich zuerst an den Dienern des heiligen Martin gerächt habe[2]).

Auf rohe Menschen pflegt die Heiligkeit des Ortes noch am ersten einen gewissen Eindruck zu machen; aber auch dies war, wie man sieht, nicht der Fall. Kein Wunder, dass das Asylrecht der Kirchen immer von neuem gebrochen wurde[3]). In den Kirchen selbst floss Blut: Prätextatus, Bischof von Rouen wurde während des Gottesdienstes ermordet[4]). In der Kirche von S. Denis kam es bei der Ablegung eines Reinigungseides zu neuem Streit: die Parteien erhitzten sich, man zog die Schwerter und begann vor dem Altar den Kampf; nicht wenige wurden verwundet, die Kirche war überall mit Blut bespritzt[5]).

Wie die Einzelpersonen, so handelten die Städte. Gregor erzählt von einer Art Krieg zwischen Orléans und Châteaudun: beide Städte verbündeten sich mit Nachbarorten und verheerten gegenseitig ihr Gebiet[6]).

Die endlosen Kriege nährten diese Lust an Gewaltthaten. Nicht nur Feindesland wurde dabei geschädigt: die Heere wüteten im eigenen Lande nicht weniger als im eroberten: die Saaten wurden verwüstet, die Häuser in Brand gesteckt, die Kirchen geplündert, Priester und Laien selbst am Altar erschlagen; Gregor kann im Unmut über das, was das Gebiet von Tours im Kampfe Sigiberts und Chilperichs zu leiden hatte, einmal das Urteil aus-

1) Ib. IX, 10.

2) Ib. VII, 22.

3) Z. B. H. Fr. IV, 13; VI, 22. Die Häufigkeit beweisen besonders die immer wiederholten Konzilienbeschlüsse Orl. I (511) can. 1—3. Orl. IV (541) can. 21. Orl. V. (549) can. 22. Mâc. II (585) can. 8.

4) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 31.

5) Ib. V, 32. Man vgl. auch das mehrfach erwähnte Vorkommen von Kirchenraub: IV, 24; VI, 10; in glor. mart. 65; 89; de virt. Julian. 20.

6) H. Fr. VII, 2.

sprechen, die Kirche habe mehr erduldet als in der Verfolgung Diokletians[1]). Ähnlich hauste die Bedeckung, welche Rigund, Chilperichs Tochter, nach Spanien geleitete, auf ihrem Zuge durch Frankreich[2]). Es war ein Hochzeitszug.

Und doch sind diese rohen Gewaltthaten, die einzelne sich zu schulden kommen liessen, nicht das schlimmste. Weit schlimmer war der rechtswidrige Druck, den allüberall der Mächtige auf den Machtlosen, der Reiche auf den Besitzlosen, der Beamte auf den Untergebenen ausübte, um ihn sich dienstbar zu machen. Kein Geschichtschreiber hat diese Verhältnisse geschildert: nur aus ihren Folgen sind sie zu erkennen; sie führten schliesslich dazu, dass das fränkische Volk zu gunsten eines Standes um seine Freiheit betrogen wurde[3]).

Dies trotzige, kraftstrotzende Geschlecht kannte die Achtung vor fremdem Rechte nicht: seinen Platz in der Welt wollte jeder behaupten, alle die, welche sich ihm in den Weg stellten, drängte er beiseite oder schlug er nieder.

Und dies Geschlecht wollte nun die Welt geniessen in seiner Weise. Es konnte nicht fehlen, dass der Genuss ausartete zu Unmässigkeit. So schildert es Venantius Fortunatus nicht ohne selbstgefällige Übertreibung[4]), so bezeugt es aber auch Gregor von Tours[5]): alle Stände, Herren und Knechte, Priester und Mönche waren dem Laster der Trunkenheit ergeben. Weit schlimmer noch zeigt sich die schrankenlose Herrschaft eines starken Triebes in den zahllosen Verfehlungen gegen die Heiligkeit der Ehe. Der Ruhm der Keuschheit, den die Germanen einstmals besessen hatten[6]), war in der Zeit der Merowinger verschwunden: das ehe-

1) Ib. IV, 47; vgl. 49 u. 50; VI, 31; VII, 35; 38; VIII, 30; X, 3; 9.

2) Ib. VI, 45.

3) Vgl. Sickel, die Privatherrschaften im fränkischen Reiche, Westdeutsche Zeitschr. 1896 S. 127 ff. u. s. unt. d. 6. Kap.

4) Carm. Praef. S. 2: Ut inter illos egomet non musicus poeta, sed muricus deroso flore carminis poema non canerem sed garrirem, quo residentes auditores inter acernea pocula salute bibentes insana Baccho iudice debacharent. Quid ibi fabre dictum sit ubi quis sanus vix creditur, nisi secum pariter insanitur, quo gratulari magis est, si vivere licet post bibere; de quo convivam thyrsicum non fatidicum licet exire sed fatuum? cum quantum ad mei sensus intelligentiam pertinet, quia se pigra non explicat brutae animae ipsa ieiunia sunt ebria. Vgl. auch VII, 14.

5) Greg. Tur. H. Fr. IV, 35; VII, 22; VIII, 34; IX, 37; X, 14; 22; 37; de glor. conf. 80.

6) Die Keuschheit der Goten und Vandalen stellt noch Salvian sehr hoch, de gub. Dei VII, 24; 27. Über die Zustände bei den Franken äussert

liche Band bildete kein Hemmnis für die sinnliche Begierde: rücksichtslos wurde es zerbrochen, rücksichtslos jede Person aus dem Wege geschafft, welche die Befriedignng der Leidenschaft hinderte; die Verbindung von Mord und Ehebruch, von Unzucht und Gewaltthat begegnet immer wieder[1]).

Nimmt man hinzu, dass „der verfluchte Hunger nach Gold" kaum jemals stärker war als in dieser Zeit[2]), und dass man mit allen Mitteln eine öffentliche Stellung in der Welt erstrebte[3]), so sind die Güter genannt, in welchen die Menschen des sechsten Jahrhunderts ihre Befriedigung suchten und fanden.

Bei dem allgemeinen Kampf um den Besitz dieser Güter galt das Leben und die Ehre des Nächsten nichts; ebenso wenig Macht über die Gemüter hatte der Gedanke der Treue, die Heiligkeit des Eides. Kein Vorwurf gegen die Franken ist häufiger als der der Treulosigkeit und Eidbrüchigkeit, und Gregors Geschichtschreibung belegt durch eine Menge einzelner Beispiele die Berechtigung des allgemeinen Urteils: der Sohn sah in dem Vater, der Freund in dem Freunde nur einen Mitbewerber im Ringen nach den Gütern des Lebens, den zu beseitigen Pflicht der Klugheit war. Als Mummolus, Patricius unter König Guntchram, von seinem Vater mit Geschenken zum Könige gesandt wurde, um ihn zu bestimmen, dass er jenem die Grafenwürde zurückgebe, die er früher innegehabt, gab er dem König die Geschenke als eigene Gaben und erreichte so, dass er, nicht sein Vater, Graf wurde[4]). Guntchram Boso wird von Gregor mit den Worten charakterisirt: er war im allgemeinen ein ganz guter Mann, zu einem Meineid jedoch nur zu bereitwillig: er schwur keinem Freund, ohne dass er seines Eides sofort vergessen[5]). Dass man

er sich nicht; aber die hohen Strafsätze für Ehebruch und Unzucht in den Volksrechten zeigen auch hier das ursprüngliche Urteil.

1) Greg. Tur. H. Fr. III, 36; V, 32; VI, 13; 36; VIII, 19; 27; 36; IX, 13; 27; 38; X, 8; 27.

2) Vgl. oben S. 172 Anm. 1—4; ferner H. Fr. III, 15; IV, 22; 24; VII, 29; 40; VIII, 26; IX, 34; X, 31.

3) Vgl. das über die Simonie Gesagte. Ein Beispiel dafür, dass nur der Besitz der Macht dem Leben Wert und Gehalt zu geben schien, bietet der Major Domus Theuderichs II. Berthoald, der im Kampfe den Tod suchte, als er bemerkte, dass er sich in seiner Stellung nicht behaupten könne; er wird charakterisirt als moribus mensuratus, sapiens et cautus, Fredeg. chron. IV, 24 u. 26.

4) H. Fr. IV, 42.

5) Ib. V, 14.

einen klugen Mann durch Meineide betrügen müsse, erscheint wie eine sprichwörtliche Rede [1]).

Die Sittlichkeit der Frauen ist der sicherste Massstab für die Sittlichkeit eines Volkes. In dieser Zeit nun zeigt das Leben der Frauen dasselbe Bild wie das der Männer: auch sie sind beherrscht von starken Leidenschaften, auch sie empören sich gegen jede Schranke, die sie hemmt. Für Gregor von Tours war das Ideal einer Frau Chlodowechs Witwe, Chrodechild. Sie lebte in Tours bei der Kirche des h. Martin, nur selten kam sie nach Paris: ihr Leben ging auf in Sorge für die Armen, im Besuch des Gottesdienstes, in Unterstützung der Kirchen und Klöster: Gregor meinte das höchste Lob auszusprechen, indem er sie für mehr einer Nonne als einer Königin ähnlich erklärte [2]). Und doch, welche leidenschaftliche Heftigkeit, welcher Königsstolz lebte in dieser Frau: lieber tot, denn als Mönche wolle sie ihre Enkel sehen, rief sie aus, als sie von den Mordplänen ihrer Söhne gegen Chariberts Kinder Kunde erhielt [3]). Noch dreissig Jahre nach dem Tode ihrer Verwandten dürstete sie nach Rache für das an ihnen begangene Unrecht [4]).

So waren sie alle: die Hinrichtung der Ärzte Austrechilds war nicht die Frucht des fassungslosen Schmerzes des Königs, sondern Austrechild hatte ihm das Versprechen abgenommen, dass er so ihren Tod rächen würde [5]). Wie die Rachsucht, so trieb die Habsucht zum Mord: eine Verwandte des Bischofs Germanus von Paris wird von Venantius Fortunatus des Versuches beschuldigt, ihn, als er noch ein Knabe war, zu töten, damit sein Erbteil ihr zufalle [6]). An Habgier und roher Grausamkeit überbot die schlimmsten Männer die Gemahlin des Bischofs Badegisil von Le Mans [7]). Abscheulichere Szenen als die zwischen Fredegunde und ihrer Tochter Rigund lassen sich kaum denken, die beiden wechselten Schimpf-

1) Ib. V, 49; VII, 29. Andere Beispiele VII, 38; VIII, 16; in glor. mart. 19; 52; 57; 73; de virt. Julian. 19; 39.

2) H. Fr. III, 18.

3) Ibid.

4) Ib. III, 6: sie treibt ihre Söhne zum Krieg gegen die Burgunder an.

5) S. S. 173.

6) V. Germ. 2, vgl. c. 1 den noch schlimmeren, gegen die Mutter des Heiligen gerichteten Vorwurf: Cuius genetrix, pro eo quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri cupiebat ante partum infantem extinguere, et accepta potione, ut abortivum proiceret, dum nocere non posset, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret, quem venena laedere non valeret.

7) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 39.

worte und Faustschläge, die Mutter scheute sich nicht, einen Mordanschlag auf die Tochter zu machen. Der Grund des Unfriedens war, dass Rigund als die Tochter eines Königs sich höher dünkte denn ihre Mutter, die einstmalige Magd, und dass sie eine Buhlerin war wie jene [1]). Zu allem war die Eifersucht fähig; Deuteria, die Konkubine Theudeberts, tötete die eigene Tochter auf grauenhafte Weise, weil sie fürchtete, das schöne Mädchen könne ihr zur Nebenbuhlerin werden [2]). Dass aber auch über den Besitz unversöhnliche Feindschaft zwischen den nächsten Verwandten entstehen konnte, zeigt der vieljährige Streit zwischen der Mutter und der Schwester des Bischofs Bertechram von Bordeaux. Nicht einmal der Tod vermochte sie zu sänftigen: man sollte ihre Tochter an ihrem Grabe nicht beten lassen, verordnete die sterbende Ingytrud; sie war die Leiterin eines Klosters, das sie selbst bei St. Martin in Tours gestiftet hatte [3]). Auch sonst hielten die Klostermauern gewaltsame Thaten nicht ferne. Bekannt ist der Nonnenaufstand im Kloster der Radegunde in Poitiers [4]). Chrodechild, eine Tochter Chariberts, und Basina, eine Tochter Chilperichs, waren die Führerinnen bei der Empörung von ungefähr vierzig Nonnen gegen die Äbtissin Teudovera. Nicht wie Königstöchter, klagten sie, wie schlechte Mägde würden sie behandelt. Vergeblich suchte Gregor von Tours Frieden zu stiften. Die widerspenstigen Nonnen fanden in der Stadt Anhang und drohten die Äbtissin mit Gewalt zu verjagen. Als der Metropolit von Bordeaux mit etlichen anderen Bischöfen erschien, um den Streit zu schlichten, erhoben sich die Parteigänger Chrodechilds gegen die Bischöfe; in der Hilariuskirche, wo sie versammelt waren, wurden sie überfallen, man misshandelte, verjagte sie. Chrodechild, auf ihren Anhang gestützt, brachte die Güter des Klosters in ihre Hand, mit Mühe gelang endlich die Beilegung des Zwistes.

Die Zustände im fränkischen Reich waren darnach angethan, dass Ernstdenkende das Volk für reif zum göttlichen Gerichte hielten. Gregor erzählt von einem Einsiedler Hospicus bei Nizza,

---

1) Ib. IX, 34; auch bei anderen der Weiber, an welche die Merowingerkönige sich hängten, hat man den Eindruck der vollendeten Gemeinheit, wie bei jener Theudogild, einer der Frauen Chariberts, die nach dessen Tod sich Guntchram antrug, von ihm beraubt und ins Kloster verwiesen, ein Verhältnis mit einem Goten anfing, schliesslich aber gewaltsam genötigt wurde im Kloster zu bleiben (IV, 26).

2) Ib. III, 26.

3) Ib. IX, 33; X, 12.

4) Ib. IX, 39 ff.

der kurz vor dem Jahre 574 einen Einbruch der Lombarden nach Gallien weissagte: sie werden, so verkündigte er dem Volke, nach Gallien kommen und sieben Städte verwüsten, denn die Bosheit ist gross geworden vor den Augen des Herrn: es ist keiner, der verständig sei, keiner der nach Gott frage, keiner der Gutes thue, um den Zorn Gottes zu besänftigen. Das ganze Volk ist ungläubig, zum Meineid, Diebstahl und Mord eifrig, keine Frucht der Gerechtigkeit gedeiht bei ihm. Die Zehnten werden nicht dargebracht, die Armen werden nicht gespeist, die Nackten nicht gekleidet, die Fremden nicht beherbergt und mit Speise gestärkt. Deshalb bricht diese Plage herein [1].

Sieht man nur auf die geschilderten Seiten des fränkischen Volkslebens, so legt sich das Urteil nahe, dass von dem Wirken religiöser und sittlicher Faktoren in demselben kaum mehr die Rede sein könne [2]. Das wäre doch ein Irrtum. Ein griechischer Zeitgenosse, Agathias, spricht nicht ohne Sympathie von den Franken, gerade die sittlichen Zustände erfreuen sich seiner Billigung [3]. Es ist begreiflich, dass der fernere Beobachter massvoller urteilte als der nahe: er suchte eine Vorstellung der allgemeinen Zustände zu geben; das Interesse Gregors von Tours aber, auf dessen Berichte wir angewiesen sind [4], wurde durch das Auffällige angezogen. Das waren jene Ausbrüche leidenschaftlichen Kraftgefühls; das Alltägliche hat er als das Selbstverständliche einer Beschreibung nicht für wert oder nicht für bedürftig

---

1) Ib. VI, 6.

2) Diese Ansicht ist von Nitzsch, Gesch. d. deutsch. V. I S. 149 sehr bestimmt ausgesprochen worden: Ihre (der Kirche) Verbindung mit den germanischen Elementen stiess sie in einen inneren Verfall, aus dem es ihr nicht mehr gelang, sich mit eigenen Kräften empor zu arbeiten etc. Das ist mindestens einseitig geurteilt.

3) Hist. I, 2 p. 17 (ed. Niebuhr): Εἰσὶ γὰρ οἱ Φράγγοι οὐ νομάδες ὥςπερ ἀμέλει ἔνιοι τῶν βαρβάρων, ἀλλὰ καὶ πολιτείᾳ ὡς τὰ πολλὰ χρῶνται Ῥωμαικῇ καὶ νόμοις τοῖς αὐτοῖς καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἀμφί τε τὰ συμβόλαια καὶ γάμους καὶ τὴν τοῦ θείου θεραπείαν νομίζουσιν· Χριστιανοὶ γὰρ ἅπαντες τυγχάνουσιν ὄντες καὶ τῇ ὀρθοτάτῃ χρώμενοι δόξῃ. Ἔχουσι δὲ καὶ ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ ἱερεῖς καὶ τὰς ἑορτὰς ὁμοίως ἡμῖν ἐπιτελοῦσι, καὶ ὡς ἐν βαρβάρῳ γένει ἔμοι γε δοκοῦσι σφόδρα εἶναι κόσμιοί τε καὶ ἀστειότατοι, οὐδέν τε ἔχειν τὸ διαλάττον ἢ μόνον τὸ βαρβαρικὸν τῆς στολῆς καὶ τὸ τῆς φωνῆς ἰδιάζον. Ἄγαμαι γὰρ αὐτοὺς ἐς τὰ μάλιστα ἔγωγε τῶν τε ἄλλων ὧν ἔχουσιν ἀγαθῶν καὶ τῆς ἐς ἀλλήλους δικαιοσύνης τε καὶ ὁμονοίας. Dies wird damit begründet, dass trotz der Teilungen des Reichs ernstliche Bürgerkriege nicht vorgekommen seien.

4) Weder Venantius Fortunatus noch die Heiligenleben kommen neben ihm als gleichwertig in Betracht, denn beide loben ex officio.

gehalten. Und doch ist es ungemein wichtig; denn im Alltäglichen müssen die ethischen und religiösen Faktoren sich wirksam bewiesen haben, welche jener Macht der Unsittlichkeit das Gegengewicht hielten und verhinderten, dass das Volk an ihr zu Grunde ging.

Wir versuchen aus zufälligen Erwähnungen eine Vorstellung dieser Seite des fränkischen Volkslebens zu gewinnen.

Aus den Schriften Gregors von Tours würde man schwerlich die Vermutung entnehmen, dass das fränkische Volk sich seines Christentums gefreut hat. Aber es war der Fall; der Prolog zum salischen Gesetz beweist es. Unter den rühmenden Beiwörtern, mit denen hier das Volk der Franken geschmückt wird, steht oben an, dass es kürzlich zum katholischen Glauben bekehrt, dass es frei sei von Häresie. Und begeistert schliesst der Prolog: „Es lebe Christus, der die Franken liebt, er bewahre ihr Reich und erfülle ihre Fürsten mit dem Licht seiner Gnade; er beschirme das Heer und verleihe dem Glauben Schutzwehr; Freude und Glück des Friedens, viele Jahre der Herrscher gewähre der Herr Christus Jesus in Treuen. Denn sie sind das Volk, das tapfer und stark das harte Joch der Römer im Kampfe von seinem Nacken schüttelte, und nachdem es durch die Taufe erleuchtet war, die Leiber der heiligen Märtyrer kostbar mit Gold und edlem Gesteine schmückte, die Leiber, welche die Römer mit Feuer verbrannten, mit Eisen durchbohrten, den wilden Tieren zum Zerreissen vorwarfen“[1]). Was der Glaube in Christo sieht, kommt hier freilich nur getrübt zur Aussage, aber um so klarer ist, dass das fränkische Volk etwas darein setzte, ein christliches Volk, ja das erste unter den christlichen Völkern zu sein. Das erstere war unvermeidlich; bei der Weise, wie die Franken den christlichen Glauben angenommen hatten, fehlten alle Voraussetzungen für die sofortige Erfassung der religiösen Bedeutung Christi. Das letztere aber bewirkte, dass Christus wie der Nationalgott der Franken erscheint: er ist der die Franken liebende Christus, dem ebendeshalb das

---

1) Rettberg, KG. D. I S. 279 sieht in dem Prolog eine christliche Umarbeitung eines heidnischen Schriftstücks. Das scheint mir unmöglich; dazu ist er viel zu frisch und aus einem Gusse. Andere, besonders Löning, D. KR. II S. 28 halten ihn für verhältnismässig jung; auch das ist mir unwahrscheinlich: das Rivalisiren mit den Römern in bezug auf das Christentum spricht dafür, dass die Franken noch nicht lange Christen waren, der Ruhm der Freiheit von der Häresie, dass arianische Christen neben ihnen wohnten. Vgl. übrigens Waitz, VG. II, 1 S. 119 ff., und Brunner RG. I S. 298, nach dem der Prolog noch dem 6. Jahrh. anzugehören scheint.

Volk anhängt [1]). Was mit Christo geschehen war, geschah mit den Heiligen: der Pannonier Martin von Tours wurde der Nationalheilige des fränkischen Volks.

Diese Fassung des Christentums macht begreiflich, dass die sittliche Kraft des Glaubens sich nicht stärker bewies, als wir sahen. Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Die andere ist, dass das fränkische Volk sich bereitwillig christliche Sitten und Gewohnheiten, die es vorfand, aneignete [2]).

Der Besuch des Gottesdienstes war allgemein. Wenn Sonntags die Glocke zur Matutin rief [3]), so stand das Volk auf; denn zahlreich versammelte sich die Gemeinde schon zum Frühgottesdienst in der Kirche [4]); man hört auch von König Guntchram [5]),

---

1) Ich halte deshalb Gregors Bericht über die Motive des Gotenkriegs nicht einfach für Zuthat des Geschichtschreibers. Was Löning, D. KR. II S. 11, einwendet, beweist doch nur, dass Chlodowech jedes politische Mittel recht war, wenn es zweckmässig war, eine Thatsache, die ohnehin feststeht, beweist aber nicht, dass er gegebenen Falls nicht auch an das Parteigefühl für den Nationalgott appelliren konnte. „Glaubenseifer und religiös-kirchliche Zwecke" sind Grössen von sehr wechselndem Gehalt. Die gelegentlichen Judenhetzen (Greg. Tur. H. Fr. V, 11) erklären sich ebenfalls aus diesem christlichen Parteigefühl.

2) Für das Folgende bilden neben Gregor, Venantius Fortunatus und den urkundlichen Quellen die Heiligenleben die Hauptquelle. Ich benütze in erster Linie die in der Merowingerzeit geschriebenen: Caesar. Arel., Nicet. Lugd., Desid. Vienn., Gaugerici, Wandreg., Radeg., Geretr., Balthild., Austreg., Vedast., Amatoris, Praeiecti, die des Jonas von Bobbio: Columb., Eustas., Attal., Bertulf., Burgundof., Joh. Reom. und die an Jonas sich anschliessenden, die aus dem Kreise der columbanischen Mönche hervorgingen: Arnulf. Mett., Romar., Amat., Adelph., German. Grandiv. u. a. Ziehe ich gelegentlich auch solche Heiligenleben herbei, die sicher oder wahrscheinlich erst in der Karolingerzeit geschrieben sind, so glaube ich deshalb dazu berechtigt zu sein, da die Anschauungen, von denen sie zeugen, sich nicht erst in der Karolingerzeit bildeten. Ich stütze übrigens keinen Satz auf sie allein.

3) Gregor spricht gewöhnlich von signum commovere; man darf dabei an Glocken denken; denn das signum wurde mittelst eines Strickes in Bewegung gesetzt, de virt. Mart. I, 28.

4) H. Fr. III, 15: Signum ad matutinus motum est, erat enim dies dominica. VI, 25: Cum . . . signum commutum fuisset, et populus surgens ad ecclesiam conveniret; de virt Mart. II, 11; in glor. conf. 64; 102. Ven. Fort. V. Germ. Par. 3 von Scupilio, einem Verwandten des Germanus, und diesem: Qui cum fere mille passus longe a vico consisterent, iugiter ad matutinos currebant, ducti fidei calore per tempestatem per hiemem.

5) Er wird vor einem Mordanschlag gewarnt, der beim Gang zur Matutin auf ihn gemacht werden sollte. Greg. Tur. H. Fr. VII, 18.

dass er bei der Matutin nicht zu fehlen pflegte. An der Messe nahm jedermann teil, König Guntchram fürchtete, im Gedränge könne sich ein Mörder an ihn machen; er wagte nicht, ohne zahlreiche Begleitung in die Kirche zu gehen [1]). Auch beim Stundengebet der Kleriker und Mönche pflegten Andächtige sich einzufinden [2]). War das Fest eines beliebten Heiligen, so geschah es wohl, dass die Kirchen für die herbeiströmenden Volksmassen nicht ausreichten [3]). Wenn die erste Synode von Orleans forderte, dass an den Rogationstagen Knechte und Mägde von aller Arbeit frei seien, damit die gesamte Gemeinde an den Bittgängen teilnehmen könne [4]), so sieht man, wie selbstverständlich es war, dass die Freien in diesen Prozessionen mitzogen. Die im Hauptgottesdienst anwesende Gemeinde genoss als solche das heilige Abendmahl: es fiel auf, wenn jemand nicht kommunizirte [5]); die Verweigerung des Abendmahls aber empfanden auch verworfene Menschen hart [6]). Dass eine Frau, die täglich die Messe besuchte, nicht jedesmal das Sakrament sich reichen liess, wird ausdrücklich erwähnt [7]).

---

1) Ib. VII, 8.

2) Vit. Caes. Arel. I, 15 S. 462; 59 S. 481.

3) Greg. Turon. de virt. Julian. 28, vgl. H. Fr. VIII, 21. Jon. vit. Joh. Reom. 2 S. 507. Über die Weise der Feier Greg. Tur. in glor. mart. 85: Lecta igitur passione cum reliquis lectionibus, quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit. Vit. Nicet. Lugd. 1 S. 521. Vgl. für die spätere Zeit: Vit. Theodulfi 1, A. S. Mab. I S. 328: Fit concursus fidelium christianorum, resonant choris alternantibus laudes psalmorum, recitantur eorundem virtutum merita etc. Diese Vita ist frühestens im 9. Jahrhundert geschrieben: der Verfasser erklärt die Bezeichnung Austrasier und rechnet Rheims nicht zu Austrasien.

4) Can. 27. Vgl. über die allgemeine Beteiligung an den Bittgängen V. Arnulf. 10. S. 435; V. Nicet. Lugd. 6 S. 522. V. Gauger. 8 S. 654. Greg. Tur. H. Fr. IX, 6.

5) Ein spanischer Gesandter, der sich als Katholik ausgab, wurde daran als Arianer erkannt, dass er zwar in die Messe ging, sed neque pacem cum nostris fecit neque de sacrificiis sacris communicavit. Greg. Tur. H. Fr. VI, 40, vgl. X. 8; vit. patr. 17, 2; Ven. Fort. in der Auslegung der 4. Bitte (Carm. X, 1): Quod cotidianum panem petimus, hoc insinuare videtur, ut communionem eius corporis, si est possibile, omnibus diebus reverenter sumamus. Noch can. 1 und 2 der Synode von Nantes 658, wenn wirklich diese Beschlüsse der genannten Synode angehören, setzen voraus, dass jeder in der Messe Anwesende auch kommunizirt. Mans. XVIII S. 166. Jonas, V. Burg. 11. A. S. Mab. II S. 425.

6) Greg. Tur. H. Fr. V, 14, X, 8.

7) Id. in glor. conf. 64.

Bedenken gegen den täglichen Abendmahlsempfang jedes Gläubigen findet man erst bei Eligius von Noyon [1].

Aus der allgemeinen Beteiligung am Gottesdienst erklärt sich die starke Vermehrung der kirchlichen Gebäude während des sechsten Jahrhunderts [2]. Aber auch an sich zeigt der Eifer, mit dem neue Kirchen gebaut wurden, dass das Volk sich freute, christlich zu sein. Man wollte überall ein Gotteshaus in der Nähe haben: deshalb richteten reiche Familien Kapellen in ihren Häusern ein, und liessen die Grundherren auf ihren Gütern Kirchen erbauen [3].

Der Besuch des Gottesdienstes ist nicht das einzige Stück christlicher Sitte, das man wahrnimmt: sie beherrscht das ganze Leben. Man betete, ehe man sich zu Tisch setzte; man trank nicht einen Becher Wasser, ohne das Kreuzeszeichen darüber zu machen [4]; an Verlöbnis [5] und Eheschliessung [6] knüpften sich kirchliche Handlungen; der Todkranke liess sich das hl. Abendmahl als Wegzehrung reichen [7]; den Leichnam geleiteten psallirende Kleriker zum Grabe, hier sprach der Bischof ein Gebet [8]. Die

1) Hom. 8: Et illud a multis quaeritur, si quotidie quilibet fidelis debeat corpus et sanguinem Christi accipere an se aliquibus diebus a tanto sacramento subtrahere (S. 311 H. Bibl. max. t. XII).

2) Darüber die Nachweise unten.

3) Greg. Tur. H. Fr. X, 8. Ven. Fort. V. Germ. Par. 59, S. 23. V. Arnulf. 25, S. 443. Von Audoen von Rouen rühmt einer seiner Biographen, dass er basilicas agrarias erbaut habe (vit. Aud. 36 Anal. Boll. V S. 113). Da die vita indes der Karolingerzeit angehört, so hat die Nachricht nicht viel Gewicht. Syn. Aurel. IV (541) c. 7. 26. 33.

4) Greg. Tur. H. Fr. VI, 5; in glor. mart. 79; V. Rustic. 21 A. S. II S. 134; der Verfasser dieser Biographie ist der Presbyter Florentius von Troischateaux; er erhebt nicht den Anspruch eigener Kenntnis, sondern wiederholt nur, was die Bestellerin seiner Arbeit, die Abtissin Celsa, und andere berichteten.

5) Greg. Tur. H. Fr. X, 16: De sponsalibus quoque ait, coram pontifice, clero vel senioribus pro neptae sua orfanola arras accepisse.

6) V. Caes. Arel. I, 59 S 481: Statuit regulariter, ut nubentes ob reverentiam benedictionis ante triduum coniunctionis eorum eis benedictio in basilica donetur. V. Amatoris c. 4, A. S. Boll. Mai. I, 52; Amator gehört an das Ende des 4. Jahrh., die vita ist jedoch Aunachar von Auxerre gewidmet, also gegen Ende des 6. Jahrh. verfasst. Ob Greg. Tur. H. Fr. V, 18 als weiterer Beleg angeführt werden darf, ist mir zweifelhaft.

7) Vita Geretr. 7 S. 463: Sacratissimum Christi corporis et sanguinis viaticum accepit.

8) Greg. Tur. de glor. conf. 104, vgl. H. Fr. VI, 46. Ven. Fort. Carm. X, 2 von einer verstorbenen Jungfrau: Diverso cantico non toro traditur sed sepulchro.

Frage nach der kirchlichen Beerdigung der Selbstmörder hat schon das sechste Jahrhundert beschäftigt [1]). Überhaupt, in jedem wichtigen Momente drängte sich den Beteiligten ein Gebet auf die Lippen; sogar ein Mann wie Guntchram Boso rief im Kampf um das Leben Gott und die grosse Kraft des heiligen Martin an [2]).

Es ist offenbar, dass ein religiöses Element im Volksleben vorhanden war, bewusst oder unbewusst erkannte jedermann seine Berechtigung an. Dadurch unterscheidet sich die fränkische Zeit von dem vorhergehenden Jahrhundert. Wie wir sahen, war damals die Religion Sache einer Minorität; nun war es selbstverständlich, dass sie jedermann anging. So unproduktiv das Zeitalter in theologischer Hinsicht war, so sprachen und reflektirten jetzt doch nicht mehr die Kleriker allein über theologische Dinge. König Chilperich hatte gewiss keine Ahnung von der Entwicklung des trinitarischen Dogmas; aber mit dem lebhaften Gefühl eines resoluten Verstandes für die Schwierigkeiten der kirchlichen Formeln hielt er sich für berufen, Bestimmungen über die Trinitätslehre zu treffen [3]); Gebete für die Messe und Hymnen hat er wirklich verfasst [4]).

Die Frage ist nun aber, von welcher religiösen Anschauung die kirchliche Sitte getragen wurde. Wir müssen hierauf unsere Untersuchung richten.

Es berührt seltsam und ist doch eigentlich sehr wohl begreiflich, dass die Männer, die auf ihre Kraft zu trotzen gewohnt waren, von dem Gefühl der Machtlosigkeit des Menschen den Kräften der unsichtbaren Welt gegenüber sich tief durchdrungen zeigen: hier erkannten sie eine Macht, mit der sie nicht ringen, die sie nicht überwältigen konnten. Ha, sagte der sterbende Chlothachar I., wie gewaltig muss jener himmlische König sein, der so mächtige Könige tötet [5]). Diese Empfindung war allgemein. In einer der ältesten fränkischen Formeln ist sie ausgesprochen in Worten, die mehr gestammelt, als gesprochen sind, die aber deshalb um so er-

1) Greg. Tur. H. Fr. IV, 39: der comes Palladius, der sich selbst getötet hatte, wurde im Kloster Cournon beigesetzt, sed non iuxta christianorum cadavera positus, sed missarum solemnia non meruit. Vgl. Conc. Autiss. (573—603) can. 17: Quicunque se propria voluntate aut in aqua iactaverit aut collum ligaverit aut de arbore praecipitaverit aut ferrum percusserit aut qualibet occasione voluntate se morti tradiderit, istorum oblata non recipiatur.

2) Greg. Tur. H. Fr. V, 25.

3) Ib. V, 44; vgl. o. S. 156.

4) Ib. VI, 46.

5) Ib. IV, 21.

greifender wirken [1]; sie klingt wieder in dem Testamente des Abts Aridius [2], sie erfüllt Gregor von Tours, auch der sanguinische Venantius wird von ihr ergriffen, wenn er das tragische Geschick Galswindes beklagt [3]. Und das ist nur natürlich. Die Zeit mit ihrem oft so jähen Glückswechsel musste einem kräftig empfindenden Geschlecht das Gefühl der Unsicherheit alles Irdischen aufdrängen. Frappant ist aber wieder der Unterschied zwischen der fränkischen und der römischen Zeit. In dieser wurde alle Thatkraft dadurch gelähmt, dass man erkannte, das Leben sei nichts als Rauch und Schatten: nicht so bei den Franken: sie wollten das unsichere Leben gleichsam festhalten, gebrauchen. Das Bewusstsein von der Unsicherheit des Irdischen führte sie nur zu der Einsicht, dass der Mensch Gott, dem Herrn des Lebens, verpflichtet ist. Im Sturm der Leidenschaft ist diese Überzeugung unzählige Male übertönt worden, aber vorhanden war sie, und in Zweifel gezogen wurde sie von niemand: die Stimmung der Könige und des Volks ist hier die gleiche: wenn Childebert I. einmal äussert, Bischof Germanus von Paris habe ihn daran gemahnt, dass wir, so lange wir in dieser Welt wohnen, immer an die zukünftige denken müssen [4], so spricht er damit die religiöse Grundansicht aller seiner Zeitgenossen aus. Dieselbe Wahrheit predigte Aurelian von Arles dem Austrasierkönig Theudebert I.: die thörichten Schmeicheleien, mit denen er ihn überhäuft, finden ein fast unerwartetes Ende in dem Satz: Ein christlicher Fürst ist Gott eine Verantwortung schuldig, deren Ernst man nicht ermessen kann: bedenke deshalb immer den Tag des Gerichts, den Tag des unaussprechlichen Schreckens [5]. Der

---

1) Form. Arvern. 3 M.G. Form. S. 30: Metuens casum fragilitatis, et dum fragilitas humanum genus pertimescit, ultimum vite temporibus ventura, oportet, ut non inveniat unumquemque inparatum etc. Vgl. Marculf II, 4 S. 76.

2) Pard. I S. 137: Metuentes casus fragilitatis humanae, ne nos subito repentina mortis praeveniret occasio. Auch wenn das Testament gefälscht ist, kann die Stelle zitirt werden, da der Fälscher eine merowingische Formel benützte.

3) Carm. VI, 5:

Casibus incertis rerum fortuna rotatur
  Nec figit stabilem pendula vita pedem.
Semper in ambiguo saeclum rota lubrica volvit
  Et fragili glacie lapsibus itur iter.
Nulli certa dies, nulli est sua certior hora:
  Sic sumus in statu debiliore vitro.

4) Diplom für die Kirche von Paris, M.G. Dipl. I S. 5 Nr. 3.

5) Epist. Austr. 10 S. 125. Vgl. den Brief des Desiderius von Cahors an Sigibert III. (Desid. ep. I, 3 S. 194).

furchtbare Chlothachar I. macht nicht den Eindruck, als ob gerade bei ihm solche Anschauungen von Einfluss gewesen wären: sie waren es doch. Als in seinem Krieg gegen die Sachsen diese seine Forderungen zugestanden, war er im Gegensatz zu seinem Heere zum Frieden bereit: er hatte keinen Mut zur Fortsetzung des Kriegs, da er ihn nun für ungerecht hielt, und im ungerechten Krieg erwartete er sicher eine Niederlage [1]). Als er zu Jahren gekommen war, suchte er das Grab des heiligen Martin in Tours auf; da überdachte er seine Sünden, was er unbedacht gethan und unvernünftig begangen habe, und flehte mit grossem Ernste um die Fürbitte des Heiligen für seine Schulden [2]). Ähnliche Züge fehlten selbst bei der Königin Fredegunde nicht: im Tode ihrer Kinder sah das verbrecherische Weib Gottes Gericht über die eigenen Sünden: durch die Thränen der Armen, den Jammer der Witwen, das Seufzen der Waisen seien sie getötet worden [3]).

Am lebendigsten war diese nicht eigentlich christliche, aber doch religiöse Anschauung der Dinge bei König Guntchram. Bei den verschiedensten Anlässen hat er sich in diesem Sinne geäussert [4]). Und was er bei Gregor von Tours sagt, ist nicht etwa Zuthat des theologischen Geschichtschreibers; es stimmt völlig überein mit den Überzeugungen, die der König selbst in seinem Edikte ausspricht: „Dadurch glauben wir den Herrn der höchsten Majestät, durch dessen Herrschaft alles gelenkt wird, zu versöhnen, wenn wir unter unserem Volke gerechtes Recht wahren; jener fromme Vater und Herr, der gewohnt ist die menschliche Schwachheit allezeit durch seine Hilfe zu unterstützen, wird um so mehr das gnädig gewähren, was alle bedürfen, wenn er merkt, dass sie den Mahnungen seiner Gebote nachkommen" [5]). Von diesem Gesichtspunkt aus sah Guntchram den Grund seiner Niederlagen in den Unthaten seines Heeres, die Ursache des Todes Chilperichs in seinen Verbrechen [6]).

Gerade weil die merowingischen Fürsten höchst wahrscheinlich unter dem sittlichen Durchschnitt der Zeit standen, ist bemerkenswert, dass sich diese Ansichten bei ihnen finden: es zeigt, dass sie allgemein waren. So begegnet man ihnen denn auch überall.

---

1) Greg. Tur. H. Fr. IV, 14.
2) Ib. IV, 21 vgl. IV, 2.
3) Ib. V, 34 vgl. VI, 3.
4) Ib. VIII, 2 ff., Gregor berichtet hier als Teilnehmer der Gespräche; vgl. V, 17; VII, 33; VIII, 30; IX, 11; 20.
5) M.G. Cap. reg. Fr. S. 11.
6) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 30; 5.

Gregors ganze Geschichtschreibung ist beherrscht von der Überzeugung, dass der Mensch für all sein Thun und Lassen Gott verantwortlich ist, und dass das Schicksal der einzelnen wie das der Völker geregelt wird nach dem Gesetz von Schuld und Strafe: er erinnert in diesem Punkte an die Geschichtschreiber des Alten Testaments. So weit wir sehen können, sprach er aus, was jedermann dachte. Als er einstmals mit dem Bischof Salvius von Albi Chilperichs Hof verliess, fragte ihn dieser: Siehst du über diesem Hause, was ich erblicke? Er verstand die Frage nicht und antwortete: Ja, ich sehe das Überdach, das der König kürzlich anbringen liess. Jener aber seufzte tief und sprach: Ich sehe das entblösste Schwert des göttlichen Zorns über diesem Hause schweben [1]. Das über den Steuerdruck empörte Volk in Trier sah Gottes Gericht darin, dass es ihm gelang Parthenius zu entdecken [2]. Als der Dux Amalo von einem Mädchen, das er hatte vergewaltigen wollen, tödlich getroffen wurde, schützte er es vor seinen Dienern. Lasst sie doch, sprach er, denn ich habe gesündigt. Mit diesen Worten ist er gestorben [3]. Der früher erwähnte Referendar Marcus hat seine letzten Lebenstage als Büsser zugebracht [4]. Von einem gewissen Godinus, den Gregor als Verräter an seinem Herrn, König Sigibert, bezeichnet, ist eine Schenkungsurkunde für S. Benignus in Dijon auf uns gekommen: er wollte durch seine Stiftung Sühnung seiner Sünden erlangen [5]; ein gewisser Girard überliess Güter an das Kloster S. Peter in Lyon, um seine und seiner Verwandten Seelen zu erlösen [6].

Wenn man solche Äusserungen richtig würdigen will, so darf man sie nicht neben die Aussprüche des Apostels Paulus über die Sündenvergebung stellen, sondern etwa neben die kalten Worte, mit denen Ausonius die Frage offen lässt, ob es ein Leben nach dem Tode giebt. Dann ist der Unterschied zwischen dem letzten

---

1) Ib. V, 50.

2) Ib. III, 36, s. o. S. 174.

3) Ib. IX, 27; vgl. das Ende des comes Nanthinus, ib. V, 36.

4) Ib. VI, 28: Post congregatus de iniquis discriptionibus thesauros, subito latere dolore detentus, caput totundit atque poenetentiam accipiens spiritum exalavit, vgl. den ähnlichen Vorgang V, 25. Der Eintritt in den Stand der Büsser kam nicht selten vor, vgl. Conc. Aurel. I (a. 511) can. 11; Aur. III (a. 538) can. 27 f.; Elus. (a. 551) can. 1.

5) Pard. I S. 146: Pro ablatione peccatorum nostrorum et pro Dei amore. Die Urkunde ist i. J. 579 ausgestellt; vgl. über Godinus Greg. Tur. H. Fr. V, 3.

6) Pard. I S. 157: Pro redemptione animas nostras vel parentum nostrorum; die Urkunde stammt aus d. J. 587.

römischen und dem ersten fränkischen Jahrhundert wieder augenfällig: dort kein religiöses Bedürfnis, hier ein sehr bestimmt empfundenes. Deshalb war die fränkische Welt trotz aller Frevel, die sie erfüllten, nicht irreligiös. Freilich war die Frömmigkeit roh im höchsten Grade, sie enthielt einen starken Zusatz von Aberglauben oder wie man es sonst nennen mag, aber sie war doch vorhanden und bewies sich als wirksam.

Wir verfolgen ihre Äusserungen weiter. Die Voraussetzung für die sittliche Beurteilung des Lebens war, wie leicht ersichtlich, die bestimmte Überzeugung von dem unausgesetzten Einwirken Gottes auf die irdischen Dinge. Sie war den Menschen dieser Zeit so natürlich, dass wir Aussprüche hören, die uns frevelhaft klingen, ohne dass sie so gemeint waren: ein dem Bischof Nicetius von Lyon feindlicher Diakon dankt Gott, dass er den Tod des Bischofs erlebt habe [1]). Man kann den Glauben, dass Leben und Sterben in Gottes Hand stehen, nicht stärker aussprechen. Aus derselben Überzeugung entsprang die Zuversicht zur Gebetserhörung und das grosse Gewicht, das jedermann auf die Fürbitte anderer legte [2]). Sie bildete auch den Hintergrund für den allgemein angenommenen Aberglauben, dass zufällig gelesene Schriftstellen das göttliche Urteil über Personen oder Handlungen aussprechen [3]). Besonders hängt der ungemein starke und überall verbreitete Wunderglaube auf das engste mit ihr zusammen [4]).

Er ist nicht eigentlich eine neue Erscheinung. Man findet ihn zuerst heimisch in den asketischen Kreisen des Ostens; der überreizten Phantasie der orientalischen Mönche verschwand die Grenzlinie zwischen dem Wirklichen und dem Vorgestellten. In

---

1) Greg. Tur. H. Fr. IV, 36.

2) Vgl. Ebner, die klösterl. Gebets-Verbrüderungen, Rgnsb. 1890 S. 20 ff.

3) Vgl. z. B. Greg. Tur. H. Fr. IV, 16; V, 14; V, 49; Conc. Aurel. I (a. 511) can. 30.

4) Ich beabsichtige nicht, die verschiedenen Arten von Wundern, die berichtet werden, zusammenzustellen und durch einzelne Beispiele anschaulich zu machen. Das ist durch Löbell (Greg. v. Tours 2. Aufl. S. 222 ff.) bereits geschehen. Noch weniger werde ich mich auf den glatten Boden natürlicher Wundererklärung begeben, wie sie von Ebrard für die Wunder der „Culdeer" versucht worden ist (Iroschott. Missionskirche S. 267 ff.). Auch in den Fällen, in welchen einem Wunder ein wirklicher Vorgang zu Grunde lag, ist es beinahe immer unmöglich zu konstatiren, was dieses Ereignis war. Und wäre es möglich, welchen Gewinn hätte die Geschichte von der Kenntnis etlicher missverstandener Zufälle? Worauf es mir ankommt, ist vielmehr, die Stärke des Wunderglaubens nachzuweisen und seine Wurzeln blosszulegen.

Gallien begegnet man ihm bei den Jüngern Martins von Tours; ihre Begeisterung für den geliebten Meister stellte ihn auch in dieser Hinsicht den Aposteln gleich. Neu ist nur, dass der Wunderglaube jetzt allgemein herrschend wird, und dass man nicht mehr nur an Wunder glaubt, die einzelne Heilige vollbrachten oder erlebten, sondern dass jedermann selbst Wunder schaut und erlebt. Die eigene Erfahrung schien die Berichte über die Wunder der Heiligen zu bestätigen, und diese wieder boten die Gewähr dafür, dass nichts so unglaubwürdig ist, was nicht wirklich sein kann [1]. Bemerkenswert ist dabei und charakteristisch für die Stärke des Wunderglaubens, dass man im sechsten Jahrhundert ebenso gut wusste als gegenwärtig, dass viele Wundererzählungen erdichtet seien, dass man deshalb keineswegs alles Wunderbare zu glauben bereit war, und dass man gleichwohl auf Schritt und Tritt Wundern begegnete.

Hierfür ein paar Beispiele. In der Nähe von Troyes stand ein kleines Oratorium, das einem Märtyrer Patroclus geweiht war. Den Dienst bei demselben versah ein Lektor, die Verehrung des Volkes für den Heiligen war aber nicht sonderlich lebhaft, denn man wusste von ihm nichts als seinen Namen. Nun geschah es, dass der Lektor eines Tags einen fremden Wanderer gastfreundlich aufnahm; durch diesen erhielt er, was er lange vergeblich gewünscht, die Leidensgeschichte seines Heiligen. Er brachte die Nacht damit zu, sie abzuschreiben, voll Freude eilte er am nächsten Morgen nach Troyes, um dem Bischof von seinem Funde Mitteilung zu machen. Dieser aber war wenig erfreut; er vermutete sofort, was jetzt jedermann vermuten würde, dass die Passio nebst dem unbekannten Pilger eine Erfindung des Lektors sei, und er verbarg diesem seinen Verdacht nicht [2]. Hier also das ausgesprochenste Misstrauen gegen die namenlosen und wunderreichen Heiligenbiographien; und doch erlebte man dasselbe, was die alten

1) Vit. Marii 9 A. S. Mab. I S. 100: Si quis non credit, quod aliquando silvestres bestiae ferocitate deposita iustorum utilitatibus noverunt famulari, audiat Paulo primo eremitae leones sepulturam fecisse et s. Mariae Aegyptiacae. Die Vita hat angeblich den Patricius Dynamius zum Verfasser. Man vergleiche über ihn Greg. Tur. H. Fr. VI, 7 und 11. Hiernach war er ebenso gewaltthätig als andere Grosse dieser Zeit. Er war mit Ven. Fortunatus befreundet (Carm. VI, 9 f.) und auch Gregor d. Gr. bekannt (J. W. 1237, 1479). Zwei inhaltlose Briefe von ihm M.G. Ep. III S. 127 u. 130. Die ursprüngliche Biographie besitzen wir nicht mehr, was uns vorliegt, ist ein späteres Exzerpt, das ein Mönch von Bevon verfasste (vgl. c. 10 S. 100).

2) Greg. Tur. in glor. mart. 1, 63. Der zweifelnde Bischof wird natürlich schliesslich überführt, dass sein Misstrauen unbegründet gewesen sei.

Heiligen erlebt haben sollten. Auch sittliche Bedenken gegen die Wunder fehlten nicht ganz. Von einem Abte seiner Zeit erzählt Gregor von Tours, dass er einen jungen Mönch, der ein Wunder verrichtet zu haben glaubte, deshalb streng züchtigen liess: Du musst, mein Sohn, sagte er zu ihm, in der Furcht und im Dienste Gottes demütig wachsen, nicht mit Vorzeichen und Wunderkräften grossthun [1]). Gregor selbst, der hunderte von Wundern berichtet, war nicht schlechthin gläubig; er hatte dann und wann eine Anwandlung von Skepsis, die wunderbare Ölvermehrung im Kloster des h. Kreuzes zu Poitiers z. B. hielt er lange Zeit für ein Märlein [2]). Dass der Wunderglaube des Volkes von allerlei Betrügern ausgebeutet wurde, wusste er sehr wohl; er erzählt etliche drastische Beispiele [3]). Ebenso andere Männer dieser Zeit. Bei Wunderheilungen lag der Gedanke an fingirte Krankheiten dem sechsten Jahrhundert so nahe wie der Gegenwart [4]). Und in einem Traumgesicht sah nicht jedermann sofort eine Erscheinung aus dem Jenseits, sondern eben einen Traum [5]); Gregor konnte gelegentlich über Unglaube gegen die Wunder klagen [6]).

---

1) Id. H. Fr. IV, 34; vgl. Jonas, Vita Joh. Reom. 16 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 514.

2) In glor. mart. 5.

3) H. Fr. IX, 6: Fuit eo anno (587) in urbe Thoronica Desiderius nomine, qui se magnum quendam esse dicebat, adserens se multa posse facere signa. Nam et nuncius inter se atque Petrum Paulumque apostolos discurrere iactitabat; ad quem, quia praesens non eram, rusticitas populi multa confluxerat, deferentes secum caecos et debiles, quos non sanctitate sanare sed errore nigromantici ingenii quaerebat inludere. Etwas später trat ein Mensch aus Bourges im Gevaudan auf (ib. X. 25), proferens se magnum ac profiteri se non metuens Christum, adsumtam secum mulierem quendam pro sorore, quam Maria vocitari fecit. Confluebat ad eum multitudo populi exhibens infirmos quos contingens sanitati reddebat . . . Seducta est autem per eum multitudo immensa populi et non solum rusticiores, verum etiam sacerdotes eclesiastici. Sequebantur autem eum amplius tria milia populi. Bemerkenswert ist im folgenden der ausgesprochene Gegensatz gegen die Bischöfe wie gegen die Besitzenden, und — eine Analogie späterer Erscheinungen — das Auftreten seiner Boten: Mittens ante se nuntios, homines nudo corpore saltantes atque ludentes, qui adventum eius adnunciarent. Ein Abgesandter des Bischofs Aurelius von Le Velay brachte ihn um; seine Anhänger hielten zum Teil auch nach seinem Tode an der Überzeugung fest, er sei Christus.

4) Vgl. Nicetius, ep. Austr. 8 S. 121.

5) Greg. Tur. H. Fr. IV, 36.

6) Greg. Tur. Vit. ptr. 17 praef. Vgl. Vit. Sulp. Pii 7 A. S. Mab. II S. 159. Sulpicius von Bourges starb 644. Der Verf. seiner Biographie

Aber diese Bedenken waren immer nur gegen einzelne Vorkommnisse gerichtet: im allgemeinen war man so fest überzeugt, es geschehen Wunder, dass man der Nachricht über ein Wunder mehr glaubte als den eigenen Augen. Gregor war in seinen Jugendjahren einmal im Gottesdienst einer Dorfkirche bei Clermont anwesend: der Diakon, der das Hostiengefäss zum Altar zu bringen hatte, stand im Rufe, dass er sich ein fleischliches Vergehen habe zu schulden kommen lassen. Deshalb, so erzählt Gregor, liess sich das heilige Gefäss von dem Unreinen nicht berühren: es schwebte in der Luft vor ihm her zum Altare. Das Wunder wurde jedoch nicht von allen Anwesenden, sondern nur von vier Personen wahrgenommen: einem Priester und drei Frauen, unter ihnen Gregors Mutter. Gregor schliesst seine Erzählung mit den Worten: „Ich war damals bei dieser Festlichkeit anwesend; aber dies zu schauen ward ich nicht gewürdigt". Der Gedanke, ob nicht er das Wirkliche gesehen und seine Mutter sich getäuscht habe, kam ihm nicht in den Sinn [1]).

Dass nicht die Geschichtschreiber den Schein erwecken, der Wunderglaube sei allgemein gewesen, sondern dass er dies wirklich war, sieht man aus den wenigen erhaltenen Dokumenten. Paulin von Périgueux bedankt sich in einem Briefe und einem Gedichte bei Bischof Perpetuus von Tours, dass er einen jungen Verwandten wunderbar geheilt habe [2]), und König Childebert I. erzählt in einem Diplome für die Kirche von Paris, dass ihn Bischof Germanus auf wunderbare Weise durch Gebet und Handauflegung gesund machte, nachdem viele Ärzte ihn vergeblich zu heilen versucht hatten [3]).

Jedermann glaubte Wunder zu schauen und zu erleben. Wo lag der Grund dieser Überzeugung?

Vor allen Dingen darin, dass Gott für diese Zeit nicht ein Begriff, sondern eine überall mithandelnde Person war. Es ist höchst bezeichnend, dass Gregor von Tours von Zufall nichts wissen wollte: jedes Ereignis trägt einen unmittelbar göttlichen Zweck

---

giebt sich als jüngeren Zeitgenossen. s. c. 4, 11 u. ö. Sie gehört wohl noch dem 7. Jahrhundert an.

1) In glor. mart. 85. Mit komischer Naivität erzählt der Biograph des Bischofs Samson von Dol in der Bretagne, dass ein Wunder, das bei der Diakonenweihe Samsons geschah, niemand in der Kirche wunder nahm, weil es niemand sah als der Bischof und zwei Kleriker (c. 13 A. S. Mab. I S. 158).

2) CSEL XVI S. 160 f.

3) M.G. Dipl. I S. 5 No. 3.

in sich[1]). Deshalb fielen Vorfälle, in welchen man zu andern Zeiten nur ein zufälliges Zusammentreffen erblicken würde, unter den Begriff Wunder. Dass ein überfüllter Kahn, in dem sich Gregor mit Reliquien des h. Martin befand, nicht unterging, ist ein Wunder[2]). Dass die Diebe, welche dem Abte Marius von Bevon in Tours ein Pferd stahlen, in der Nacht keinen Ausgang aus der Stadt finden konnten, so dass Marius am Morgen sein Pferd wieder erhielt, ist ebenfalls ein Wunder[3]). Dass bei dem erfolglosen Zuge Childeberts I. gegen Clermont ein Nebel die Stadt verhüllte, ist wieder ein Wunder: Gott liess den König die Stadt nicht sehen, da seine Sache ungerecht war[4]). Und dass bei der Bestattung einer Nonne ein Flug Tauben über der Bahre flog und sich auf dem Dach der Kirche niederliess, wird nicht anders beurteilt: die Jungfrau wird bei ihrem Scheiden aus der Welt durch einen himmlischen Leichenzug geehrt[5]). Das Eingreifen Gottes wird besonders provozirt, wenn die Frommen bedroht oder geschädigt sind[6]): wie sie wunderbar behütet werden[7]), so werden ihre Widersacher wunderbar bestraft. Besonders lohnt sich die Rechtgläubigkeit: der Herr, liest man in der Vorrede zum dritten Buch der Geschichte der Franken, giebt denen, welche in Wahrheit an ihn glauben, wenn sie auch durch die Nachstellungen des Feindes einiges verlieren, dies hier hundertfach wieder, die Häretiker aber erlangen nichts, sondern was sie haben, wird ihnen genommen. Und dieser Satz wird an den Beispielen des Arius und Hilarius, des Chlodowech und Alarich bewiesen[8]).

1) H. Fr. IV, 48. Gregor erzählt, wie eine Anzahl Franken, die das Kloster Latta geplündert hatten, zu Grunde ging und nur einer, der die übrigen hatte zurückhalten wollen, gerettet wurde, und schliesst: Quod si hoc quis fortuitu evenisse iudicat, cernat, unum insontem plurimis evasisse de noxiis.

2) Ib. VIII, 14: Virtus domini adfuit non sine grande miraculo, ut cum usque labium impleta fuisset, mergi non possit.

3) Vit. Marii 5 A. S. Mab. I S. 99. Das erwähnte Wunder wurde später mehrfach variirt vgl. V. Launom. 14, A. S. Mab. I, 317; V. Ebrulf. 14, ib. S. 338 (karolingisch, wenn nicht jünger; s. den imperator c. 3); ein ähnlich zum Wunder gestempeltes Ereignis V. Germ. 3 S. 20.

4) Greg. Tur. H. Fr. III, 9.

5) Id. In gl. conf. 33; vgl. auch die Abnahme der Wildschweine in der Umgebung von Arles V. Caes. I, 48 S. 475.

6) Vgl. z. B. ib. II, 23 und 25; VIII, 20.

7) Dass bissige Hunde den Knaben Präjekt nicht verletzen, wird als Wunder erzählt (Passio Praei. N.A. XVIII S. 641).

8) Diese Überzeugung liegt auch in dem vielgetadelten Wort über das Glück, das Chlodowech bei allen seinen Unternehmungen hatte, H. Fr. II, 40.

Dieselbe Anschauung von dem Wirken Gottes ist nur in anderer Richtung verwandt, wenn eine gewisse Abneigung gegen die ärztliche Kunst zu bemerken ist: sie erscheint gleichsam als Konkurrentin der göttlichen Wundermacht. So dachte sehr bestimmt Gregor von Tours[1]), auch Venantius Fortunatus[2]) und der unbekannte Verfasser der Biographie Leobins von Chartres[3]) lassen die Wunderkraft ihrer Heiligen über die versagende Kunst der Ärzte triumphiren. König Childebert war von dieser Ansicht jedenfalls nicht weit entfernt[4]).

Eine zweite Wurzel des Wunderglaubens ist die Zuversicht auf die Gebetserhörung. Zeugnis davon giebt jede Heiligenbiographie. Nichts ist gewöhnlicher, als dass der Heilige, wenn jeder andere Rat fehlt, „die gewohnte Waffe des Gebets“ ergreift. Sie hilft regelmässig: durch ihr Gebet heilen Leobin von Chartres, Marius von Bevon und unzählige andere Gottesmänner die Kranken, durch das Gebet werden Brände gelöscht und Stürme gestillt, Gefangene befreit, Wildschweine und Wespen verscheucht, Tote erweckt und Dämonen vertrieben; dem Betenden wird der rechte Ort für eine mönchische Niederlassung geoffenbart[5]). Gregor von Tours war durchdrungen von dieser Überzeugung: das Gebet Chrodechildes machte Chlodomer gesund; Orleans wurde durch das Gebet des

1) H. Fr. V, 6 wird erzählt, dass ein Archidiakonus von Bourges, Leonastes, Hilfe für ein Augenleiden bei dem h. Martin in Tours suchte; als es anfing sich zu bessern, kehrte er nach Hause zurück und liess sich von einem jüdischen Arzte weiter behandeln. Das von diesem angewandte Mittel, Blutentziehung, verschlechterte seinen Zustand wieder; er kehrte nach Tours zurück; aber der Heilige half ihm nun nicht mehr. Gregor urteilt: Perstiterat hic in sanitate, si Iudaeum non induxisset super divinam virtutem. Es ist aber nicht etwa nur Abneigung gegen den Juden, die hier laut wird; denn er schliesst: Doceat unumquemque christianum haec causa, ut quando caelestem accipere meruerit medicinam, terrena non requirat studia.

2) Vgl. Vit. German. 60 S. 23.

3) V. Leob. c. 11, S. 76.

4) M.G. Dipl. I S. 5 vgl. oben S. 193.

5) Ven. Fort. vit. Germ. 6 S. 13; 34 („caelum vim facit questibus“); 48; 62; v. Albin. 11 S. 30; 13. V. Patern. 17 S. 37. V. Caes. Arel. I, 22 S. 465; 41 S. 473; 48 S. 475. V. Geretr. 5 S. 458. V. Leob. 7; 19; 23 S. 75 ff. V. Marii 3 A. S. Mab. I S. 99. Jüngere Zeugnisse: V. Maxim. Mic. 21; 25 ib. S. 569; V. Consort. 13 S. 237. Consortia ist die Tochter des bekannten Bischofs Eucherius von Lyon; der Verfasser der Biographie behauptet auf Grund mündlicher Nachrichten zu schreiben, die er von Bekannten der Consortia hatte, vgl. c. 11; er ist aber wenig glaubwürdig, s. die phantastische Notiz über die Bischofswahlen in Lyon c. 10 u. die Angabe über Lothar I c. 12.

Bischofs und Volks von den Hunnen gerettet, Bischof Mamertus löschte durch sein Gebet den Brand des Königspalastes in Vienne [1]). Diesen Glauben sprechen auch die Könige aus: Childebert bekannte, durch das Gebet des Bischofs Germanus geheilt zu sein [2]), Radegunde mahnte ihre Nonnen zu unablässigem Gebet für die fränkischen Könige [3]). Es ist durchaus nicht unglaublich, dass Chlothachar I. und Childebert I. die Belagerung von Saragossa aufhoben, als sie hörten, dass die Eingeschlossenen Bittgänge veranstaltet hätten [4]).

Verwandt ist, dass das Vertrauen auf die Verheissungen Christi den Glauben an die Wunder schuf. Hatte er nicht verheissen, dass, wer an ihn glaubt, die Werke auch thun wird, die er that? Zweifel an den neuen Wundern erschien wie Unglaube gegen das Wort des Herrn [5]). „Ist es zu verwundern, so reflektirt der Verfasser der Biographie des h. Lifardus, dass dem eine Heilung zu vollbringen geschenkt ward, dessen Herz verwandelt in einen Gott wohlgefälligen Tempel überreich war an der göttlichen Gnade? Jenen Heiligen ist auch er zu vergleichen, denen der Herr verheissen hat, dass sie die Hände auf die Kranken legen und sie gesund machen würden“ [6]). Wenn auf diese Weise das buchstäbliche Verständnis der Schriftworte zur Annahme von Wundern führte, so nicht minder die allegorische Schriftauslegung: das Motiv für den Glauben an die Drachentötungen liest man in derselben Lebensbeschreibung: dass Lifardus eine Schlange tötete, erklärt der Verfasser dahin, dass der, welcher durch die Schlange den ersten Menschen betrogen hat, in der Schlange von dem Menschen besiegt worden ist [7]). Sehr nahe lag auch die Vorstellung, dass Wunder, die in der h. Schrift erzählt sind, unter ähnlichen Verhältnissen sich wiederholen werden [8]). Und wie klein war der Schritt von

---

1) H. Fr. II, 29; II, 7; 34 vgl. ferner II, 30; 37; III, 28; IV, 5; in glor. conf. 65; vit. ptr. 10, 1.

2) M.G. Dipl. I S. 5; s. S. 193.

3) Baudon. V. Radeg. II, 10 S. 384.

4) Greg. Tur. H. Fr. III, 29.

5) Vgl. Vita Caesar. Arel. II, 14 S. 489.

6) C. 10. A. S. Mab. I S. 146. Der Tod Lifards wird um 550 angesetzt. Die vit. Lif. ist ersichtlich jünger.

7) Ibid. c. 8.

8) Gregor erzählt aus seiner eigenen Kindheit ein hübsches Beispiel, In gl. conf. 39 S. 772. Vgl. auch Vit. ptr. 19, 3; Ven. Fort. V. Germ. 7 S. 13; V. Paterni 8 S. 35 und die dem Venantius ohne hinreichende Gründe zugeschriebene V. Leob. 20 S. 79. Der Verfasser scheint ein burgundischer Geistlicher gewesen zu sein, vgl. seine Parteinahme gegen die Franken (c. 5).

dem Wunsche nach wunderbarer Hilfe zu dem Versuch, ob nicht ein Wunder geschehen werde und zu der Vorstellung, dass der Versuch gelungen sei[1])!

Niemand wird bestreiten, dass in dem Wunderglauben die Schwäche der religiösen Anschauung dieser Zeit, ihre Durchsetzung mit abergläubischen Bestandteilen, unverhüllt an den Tag tritt; auch ist sicher, dass viele Wundergeschichten einfach in das Gebiet der Erfindung gehören. Eine Heiligenbiographie schien unvollkommen und unerbaulich, wenn sie der Wunder entbehrte[2]): etliche Krankenheilungen, das Verlöschen eines Brandes auf des Heiligen Gebet, ein nicht von der Stelle zu bewegender Leichnam und dgl. durften nicht fehlen. Die Biographen bildeten die neuen Wunder älteren Erzählungen nach, übertrugen wohl auch einfach das, was von früheren Heiligen berichtet wurde, auf spätere[3]). Dass an den Festen der Heiligen ihre Geschichten im Gottesdienst verlesen wurden, wirkte hier offenbar schädlich: es nötigte dazu, Wunderthaten zu entdecken und, wenn sie fehlten, sie zu erfinden. Denn durch sie erwies sich der Heilige als ein echter Knecht Gottes[4]). Hier ist unleugbar die Grenzlinie zwischen der Wiedergabe einer irrigen Vorstellung und der Erzählung einer Unwahrheit oft genug überschritten worden[5]). Gleichwohl ist es nicht richtig,

1) Vgl. den Bericht Gregors über die h. Criscentia, In glor. conf. 103.

2) Vgl. Paulin von Périgueux Vita Mart. I, 8 ff. S. 19 und die vielen Nutzanwendungen Gregors von Tours z. B. H. Fr. III, 12; de virt. Mart. I, 29 u. ö.

3) Wie unbedenklich man bei diesen Übertragungen verfuhr, zeigt das Beispiel der Nonne Baudonivia, die vita Radeg. II, 8 S. 383 sogar ein Stück der Charakteristik der Königin Radegunde aus der Vita Caesar. I, 45 S. 474 herübergenommen hat.

4) Vgl. Greg. Tur. de virt. Mart. III, 8; in glor. conf. 85 f. u. ö. Ven. Fort. vita Alb. 7 S. 29; Baudon. vita Radeg. II, 10 S. 384 f.

5) Es mögen noch niedrigere Motive gewirkt haben. Auf die Vermutung, dass Freunde der Wunderthäter den Ruhm derselben gelegentlich zu sehr weltlichen Zwecken verbreiteten, führt Siseb. Vita Desid. Vienn. 8 S. 632. Bei den Kelten scheint die stark entwickelte nationale Eitelkeit ins Spiel gekommen zu sein; bezeichnend dafür sind die Lebensbeschreibungen Samsons von Dol, A. S. Mab. I S. 154 ff. und Anal. Boll. VI S. 79 ff., und des Bischofs Maclovius A. S. Mab. I S. 177. Endlich verdanken manche Wundergeschichten ihre Entstehung offenbar der volkstümlichen Lust am Humor; um so leichter werden sie Glauben gefunden haben. Das gilt von solchen Erzählungen, wie der, dass der heilige Lifard einem Bettler, der seine alten Kleider versteckt, um von dem Heiligen einen neuen Rock geschenkt zu bekommen, die wunderbar entdeckten alten Lumpen zum Ge-

in dem Wunderglauben nur listigen Betrug auf der einen Seite und übergrosse Thorheit auf der andern zu erblicken. Wenn das vorhin Gesagte richtig ist, so war in diesem Aberglauben gerade das wirksam, was den besten religiösen Besitz der Zeit bildete: ein kräftiger, frischer Gottes- und Vorsehungsglaube: man handelte mit dem Göttlichen nicht als mit einer Abstraktion oder einer Vorstellung, sondern als mit einer sehr realen Kraft. Diese Überzeugung war allgemein herrschend: Geistliche und Laien ohne Unterschied teilten sie; man kannte den Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen nicht. Das war vielleicht der wichtigste Umschwung, der durch die fränkische Eroberung auf religiösem Gebiete eingetreten ist. Was der letzten römischen Zeit vollständig mangelte, die Gleichheit der religiösen Anschauung, war wieder vorhanden. Es kam hierzu, indem das fränkische Volk die religiöse Unterweisung, welche ihm dargeboten wurde, lebhaft erfasste und dadurch unmittelbar auf die römischen Zeitgenossen zurückwirkte. Höchst unvollkommen waren die religiösen Anschauungen, die sich so bildeten, ohne Zweifel, das Christliche, was in ihnen vorhanden war, war getrübt und verkümmert; aber übersehen wir nicht, dass es für die religiöse Entwicklung eines Volkes nicht nur darauf ankommt, dass es die Religion in möglichst reiner Gestalt besitzt, sondern ebensosehr, wenn nicht noch mehr darauf, dass das Religiöse Allgemeinbesitz, dass es von unmittelbarer Kraft ist.

Ein Element der religiösen Anschauung, das die fränkische Kirche schon fertig überkam, bildete die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien. Mit grosser Lebhaftigkeit ging das Volk hierauf ein: jedermann weiss, wie man dem heiligen Martin anhing und wie sich der Kult der Thebäer bis an den Niederrhein verbreitete. Neben ihnen glänzten die Namen des Hilarius von Poitiers, Victor von Marseille, Genesius und Cäsarius von Arles, Dionysius von Paris, Symphorian von Autun, Privatus von Javols, Julian von Brioude, Ferreolus von Vienne[1]). Man wallfahrtete

---

schenke macht (c. 9). Ein Beispiel durchgeführter Satire scheint die Lebensbeschreibung des heiligen Goar zu sein, welche ernsthaft zu nehmen doch kaum möglich ist. Hier überall sind die Erzähler der Wunder dem Gebiete der bewussten Erfindung viel näher, als wenn die religiöse Vorstellung ihnen eine Thatsache vorspiegelte, die nicht geschehen war. Aber im Bewusstsein des Betrugs haben sie wohl in den seltensten Fällen gehandelt.

1) Diese Männer nennt Venantius Fortunatus Carm. VIII, 3 v. 156 ff. als die hervorragendsten gallischen Heiligen. Vgl. den Brief des Nicetius an Chlodosuind (ep. Austr. 8 S. 119), wo Martin, Germanus, Hilarius, Lupus, Remigius und Medardus genannt sind.

zu ihren Gräbern, rief sie um ihre Fürbitte an, erwartete von ihnen und fand bei ihnen Hilfe. Das geschah wie überall in der Kirche; es fehlte jede Spur einer Reaktion gegen den Heiligendienst. Allerdings wollte man daran festhalten, dass die von den Heiligen vollbrachten Wunder in erster Linie Thaten Gottes seien. Das spricht der Verfasser der Lebensbeschreibung des Lifardus sehr bestimmt aus: „Dir, Christe, gehören die Wunder, durch dessen Eingreifen sie zweifellos geschehen. Alle Wunder, deren wir uns als von deinen Heiligen vollbracht erinnern, sind dein, ohne den nichts an ihnen bewundernswürdig ist, mit dem alles Bewundernswerte vollbracht wird“ [1]. Auch Nicetius von Trier [2], Gregor von Tours [3], die Verfasser der Biographien des Caesarius [4] und Leobinus [5] sahen in den Wundern der Heiligen zunächst göttliche Thaten. Ähnlich bei den Reliquien: man verehrte sie als Unterpfänder der stets bereiten göttlichen Hilfe [6]. Aber festgehalten wurden diese Gedanken nicht; wie die Reliquien auch als selbstständige Träger übernatürlicher Kräfte [7] erscheinen, so steht neben der Anschauung, dass die Wunder im Grunde genommen Gott zukommen, die andere, sie seien Thaten der Heiligen im eigentlichsten Sinne des Worts: die Unglücksfälle in der Familie des Bischofs Priscus von Lyon schreibt Gregor der Macht seines Vorgängers

1) C. 13 S. 147. Vgl. die Äusserung des Reclusus Hospitius bei Greg. Tur. H. Fr. VI, 6.

2) Ep. Austr. 8 S. 121: Non possumus tanta exponere, quanta mirabilia per illos Deum videmus facere.

3) In glor. mart. 83: Si evenit, ut mererer deinceps aliqua de sanctorum virtutibus contemplare Dei illa munere per sanctorum fidem praestita praeconavi; vgl. H. Fr. VIII, 16; de virt. Mart. III, 8.

4) I, 40 S. 472.

5) C. 10 S. 76: Illud caeleste miraculum quod Dominus patrare dignatus est per b. Leobinum.

6) Greg. Tur. H. Fr. VIII. 14: Virtus Domini adfuit, non sine grande miraculo . . . Habebamus enim nobiscum beati Martini reliquias.

7) Ven. Fort. V. Germ. 46; 49 S. 21 f.; V. Radeg. 34 S. 47: De viriditate herbae puritas lucis emicuit. Den Reliquien gleich steht das Kreuzeszeichen, Ven. Fort. V. Alb. 11 S. 30: Sanctae crucis medicamentum, u. vita Arnulf. 20 S. 411, das Weihwasser, vit. Caes. Arel. I, 41 S. 473, das geweihte Öl, ib. I, 43 S. 473, V. Germ. 14 S. 15, auch Zettel mit Exorcismen, welche man den Wahnsinnigen anzuhängen pflegte, V. Eugend. 11 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 158; das Zeugnis ist jung, die Sitte aber schwerlich erst in der Karolingerzeit entstanden. Bemerkenswert ist auch Vita Caes. II, 27 S. 494, die älteste Notiz über ein auf einem gefährdeten Punkte aufgestelltes Kreuz, die ich kenne. Es wehrt den Hagel ab.

Nicetius zu: der Verstorbene bestrafte seinen noch lebenden Feind. Derselbe Nicetius erschien nicht nur einem seiner Freunde im Traume, um ihm einen Auftrag zu geben, sondern der Selige war im stande einen ungehorsamen Diakon durch Faustschläge zu züchtigen [1]. So wirkten die Menschen des Jenseits unmittelbar auf das Diesseits ein: die Schranke zwischen beiden Welten wurde nirgends für absolut trennend gehalten. Auch dies war Aberglaube: aber gehört nicht zu den Voraussetzungen einer religiösen Lebensanschauung auch die Gewissheit, dass die diesseitige und die jenseitige Welt zwei Hälften eines Ringes sind, die nicht auseinander gebrochen werden können, und giebt sich nicht diese Gewissheit in jenem Aberglauben einen freilich bizarren Ausdruck?

Wir würden die religiösen Überzeugungen dieser Zeit nicht vollständig erkennen, wenn wir nicht auch die Frage erhöben, welche Stelle in ihnen die Person Christi einnahm.

Jedermann weiss, wie lebhaft sich die Romanen und alsbald auch die Franken ihrer Rechtgläubigkeit den Arianern gegenüber bewusst waren. Dem entspricht, dass man den grössten Wert auf das Bekenntnis der vollen Gottheit Christi legte. Man that es um so mehr, da für das religiöse Bewusstsein nicht die Sühnung der Sünden durch Christum den Mittelpunkt bildete, sondern der Gedanke an Christum den himmlischen König.

So ist es vor allem bei Gregor von Tours. Das grösste Gewicht legte er darauf, dass keiner seiner Leser zweifele, er sei ein Katholik, er verwerfe voll Abscheu die Arianer und erkenne sie nicht als Glieder der Kirche an. Hauptsächlich deshalb waren ihm die Goten verhasst, weil sie Arianer waren. Mit arianischen Christen zu disputiren, sie, wie er überzeugt war, glänzend zu widerlegen, gewährte ihm die höchste Befriedigung: er unterliess nicht über seine siegreichen Streitgespräche in seinem Geschichtswerk zu berichten [2]. Es stand ihm ganz ausser Frage, dass die

---

1) H. Fr. IV, 36. Gregor selbst widerfuhr etwas ähnliches, in glor. mart. 86. In der vita Nicet. 9 S. 523 wird von einer himmlischen Stimme erzählt, die dem geängsteten Volk verkündigte, s. Nicetium in ecclesiae domum corporaliter advenisse. Diese alte Vita zeigt das Zurücktreten des Gedankens, dass Gott durch die Heiligen wirkt, sehr deutlich. Wie massiv man sich die heiligen Helfer vorstellte, zeigt z. B. Greg. Tur. in glor. mart. 33: der h. Stephanus rettet ein Schiff vom Untergang und wird dabei so nass, dass die Stelle in der Basilika zu Bordeaux, wo ihn kurz darnach eine Frau sieht, von den Tropfen benetzt wird, die aus seinem Mantel fliessen. Erscheinungen von Heiligen: Ven. Fort. V. Pater. 16 S. 36; V. Leob. 12 S. 76 f. u. ö.

2) H. Fr. V, 43; VI, 40.

nicänische Lehre das Zeugnis der heiligen Schrift für sich habe[1]); die altkirchliche Schlussfolgerung: da der Vater nie ohne Weisheit, ohne Licht, ohne Leben, ohne Wahrheit, ohne Gerechtigkeit sein kann, und da der Sohn dies alles ist, so konnte er auch nie ohne den Sohn sein, hielt er für völlig zwingend[2]). Was ihn zu dieser Überzeugung bestimmte, war, dass er in Christo den Herrn über die ewigen Güter erkannte, ihm müsse man anhängen, um von seiner reichen Milde das ewige Leben zu erlangen[3]). Gregor sprach wohl ab und zu von der Erlösung oder Reinigung durch das Blut Christi[4]), aber er betrachtete das Heilswerk doch nicht eigentlich von diesem Gesichtspunkt aus. Dafür ist die Übersicht der Heilsgeschichte charakteristisch, mit welcher er seine fränkische Geschichte beginnt: Unser Herr und Gott Jesus Christus predigt die Busse, erteilt die Gnade der Taufe, verheisst das Himmelreich allen Völkern, wirkt Zeichen und Wunder unter der Menge. Dadurch offenbart er sich als Gott; aber es erregt den Zorn und Neid der Juden: genährt von dem Blute der Propheten sinnen sie ungerechter Weise darauf, den Gerechten zu töten. So wird er denn zur Erfüllung der Orakel der alten Lehre von dem Jünger verraten, von den Priestern verurteilt, von den Juden verspottet, mit den Sündern gekreuzigt[5]). Der Tod Christi erscheint hier lediglich als ein Verbrechen, das an ihm begangen wurde; dagegen ist es die Auferstehung, auf welcher die Rettung der verlorenen Menschheit beruht[6]). Ebenso in dem Fragment des Psalmenkommentars. Gregor deutete alle Psalmen auf den Herrn: er findet in ihnen wohl ausgesagt, dass er für uns gelitten, dass er die Kirche durch sein Blut erlöst hat[7]): aber das Bild Christi, das ihm vor der Seele steht, ist nicht

---

1) Bei den Unterredungen mit den Arianern handelte es sich immer vor allem um den Beweis aus der heil. Schrift.

2) H. Fr. V, 43.

3) Ib. I Prolog. S. 34: Noster finis ipse Christus est, qui nobis vitam aeternam, si ad eum conversi fuerimus, larga benignitate praestabit.

4) Ib. S. 33: Cuius passionem mundus redemptus est. Ibid.: Scio, peccatis obnoxium per credulitatem puram obtenire posse veniam apud Deum. Vgl. V, 43.

5) Ib. I, 19 ff.

6) I, prol. (S. 33): Credo eum tertia die resurrexisse, hominem perditum liberasse.

7) Ps. 3: Quod ipse pro nobis in mortis somno obdormiat et resurgat. Ps. 15: Quod ipse pro nobis passus, in inferno non sit derelictus. Ps. 23: Quod ipse ecclesiam suam sanguine suo redemptam collocavit super fluctus saeculi. Ps. 50: Quod ipse sine peccato pro peccatis populi judicatus vicerit judicantes. Ps. 74; 87.

das des Gotteslammes, das der Welt Sünde trägt, sondern das des himmlischen Königs: er ist der grosse Herr, welcher in alle Ewigkeit herrscht, der Erbe aller Völker, dem alle Reiche der Erde lobsingen [1]). Und dieser König ist nun milde und freundlich [2]): er erhört die Bitten derer, die zu ihm rufen, er eilt, denen die Sünden zu vergeben, die sie aufrichtig bekennen [3]). All sein Wirken gilt seinem Volk, oder wie Gregor es auch fasste, seinen Dienstmannen und Hausgenossen: er sorgt für sie, in allen Gefahren steht ihnen sein Schutz, seine Hilfe zur Seite, drum hoffen sie von allen Enden der Erde auf ihn [4]); wehe aber seinen Feinden: er überwindet sie, übergiebt sie dem ewigen Verderben [5]). Man kann kaum verkennen, dass die Vorstellung von Christo, in welcher Gregor lebte, sich bildete nach dem Ideal, das die Deutschen von einem Könige hatten. War dies bei ihm, dem Romanen, der Fall, so bewegten sich um so gewisser die fränkischen Christen in diesem Anschauungskreise. Die theologischen Gedanken über Menschwerdung und Tod Christi, die Gregor aus den Schriften der älteren Väter sich angeeignet hatte, wusste er dagegen nur schwer und unvollkommen zu verwerten. Hierfür ist höchst bezeichnend der Bericht über ein Gespräch, welches er mit einem jüdischen Händler in Anwesenheit des Königs Chilperich führte. Der Jude warf die Frage nach der Möglichkeit der Menschwerdung und des Todes Gottes auf. Gregor antwortete nicht direkt, behauptete aber, die Menschwerdung des Sohnes Gottes sei notwendig: der durch die Sünde gefangene und der Knechtschaft des Teufels unterworfene Mensch hätte nicht erlöst werden können, wenn Gott nicht die Menschheit angenommen hätte. Der Jude ging auf diesen Gedanken ein und stellte treffend die weitere Frage, welche Notwendigkeit für Gott bestand zum Zwecke der Erlösung zu leiden. Gregor wiederholte seine Erinne-

1) Ps. 2: Quod ipse in hereditatem capiat omnes gentes a patre. Ps. 47: Quod ipse Dominus magnus regat nos in saecula sempiterna. Ps. 49: Quod ipse deorum Deus discernat iustis ab impiis. Ps. 67: Quod ipsi soli omnia regna terra decantent. Ps. 71: Quod ipse . . ab hominibus terrenis regibus adorandus sit. Ps. 76; 79; 81; 82; 88.

2) Ps. 85: Quod ipse suavis et mitis deprecantium se preces exaudiat.

3) Ps. 31: Quod ipse festinus remissionem tribuat peccantium, si pura sit confessio delictorum.

4) Ps. 5: Quod ipse sit inhabitator sanctorum et exauditor ecclesiae. Ps. 13: Quod ipse plebi suae captivitatem avertat. Ps. 26: Quod ipse inluminatio, protectio et salus sit sperantium in se famulorum. Ps. 17, 29, 33, 34, 55, 57 u. ö.

5) Ps. 6. 9. 20 u. ö.

rung an die Sünde, indem er den Tod des Eingeborenen als das Mittel bezeichnete, durch welches der Mensch Gotte versöhnt wurde. Sein Gegner warf ein: konnte Gott nicht Propheten und Apostel senden, um die Menschen auf den Weg des Heils zurückzurufen, statt sich selbst im Fleische zu erniedrigen? Hier wusste Gregor keine andere Antwort als die Verweisung auf den Unglauben des Menschengeschlechtes: es hat den Propheten nie geglaubt, die Prediger der Busse sogar getötet: wäre Gott nicht herabgestiegen es zu erlösen, so hätte ein anderer das nicht vollbringen können [1]). Die Frage des Juden war höchstens halb beantwortet: man wird sich kaum wundern, dass er unbekehrt von dannen ging. Gregor verwendete, wie man sieht, den kirchlichen Satz, dass wir Gott versöhnt sind durch den Tod Christi; aber man wird nicht sagen können, dass er den tiefen Gedanken, der in ihm liegt, erfasst hätte: denn schliesslich lässt er die Versöhnung zu stande kommen durch die Predigt der Busse und die Annahme derselben. Auch der Gedanke der Überwindung des Satans durch Christi Tod klingt bei ihm an; auch er jedoch wird nicht durchgeführt. Dagegen klar und bestimmt ist Gregor, wo er von Christi Herrschaft spricht: hier fühlte er sich gleichsam auf festem Boden, denn hier sprach er ein Stück der Anschauungen aus, in denen er lebte [2]).

Wendet man sich zu Venantius Fortunatus [3]), so ist begreiflich, dass er sich in seinen Schriften weit mehr mit dem Gedanken an Christus beschäftigte als Gregor: er schrieb Gedichte, nicht ein Geschichtswerk. Ausserdem hatte er einen äusseren Anlass, gerade über den Tod Christi zu sinnen. Während er in Poitiers lebte, erhielt die Königin Radegunde von dem Kaiser Justinus ein Stück des angeblichen Kreuzes Christi zum Geschenke [4]). Diese Reliquie begeisterte ihn zu seinen Gedichten zum Preis des heiligen Kreuzes. Sie gehören zu den schönsten Liedern, die ihm gelangen, auch ausserhalb des Kreises der Fachgelehrten sind sie zum Teile noch nicht ganz vergessen. Im Anblick der Reliquie versenkte sich Venantius in die Erinnerungen, die an sie geknüpft waren: lebhaft stand ihm vor der Seele, was an diesem Holze geschehen war. Dass dabei Gedanken wie: Christus hat durch sein Blut

---

1) H. F. VI, 5.

2) Ibid. zu Ps. 95, 10 „Dominus regnavit a ligno“: Non quod antea non regnaverit apud patrem, sed super populum, quem diaboli servitute liberaverat, rudem regnum accepit.

3) Vgl. über ihn Ebert, Lat. Lit. I 2. Aufl. 1889 S. 518, Nisard in d. Rev. hist. XLI S. 241.

4) V. Radeg. II, 16 S. 387 f.

unsere Wunden geheilt, er ist ein Opfer für uns geworden, am Kreuze hat er die Welt von dem Verderben gerettet, er ist das am Kreuz geschlachtete Lamm, nicht fehlen, ist selbstverständlich: die heilige Schrift, wie die gottesdienstlichen Formeln boten sie dar. Will man aber den Inhalt der religiösen Überzeugung des Dichters kennen lernen, so darf man nicht allzuviel Gewicht legen auf die Wiederholung solcher Sätze; man muss vielmehr fragen, was er aus diesen Sätzen entnahm, und was er zu ihnen hinzuthat: erst das ist sein eigener Besitz. Da finden wir denn die Verwendung von Psalm 95, 10; das geheimnisreiche Kreuz ist das Banner des Königs: durch das Kreuz ist die Weissagung erfüllt, dass der Herr vom Holze herrscht, gesiegt hat der Welterlöser, indem er geopfert ward [1]). Durch seinen Tod hat er die Bahn des Todes geschlossen: denn sein Sieg besteht in der Überwindung des Todes [2]). Fragt

---

1) Carm. II, 6:

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium,
Quo carne carnis conditor
Suspensus est patibulo.

Impleta sunt, quae concinnit
David fideli carmine
Dicendo nationibus:
Regnavit a ligno Deus.

ib. II, 3:

Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis
Et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem,
Qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

2) Ib. II, 1:

Mitis amore pio pro nobis victima factus
Traxit ab ore lupi qua sacer agnus oves.
Transfixis palmis ubi mundum a clade redemit
Atque suo clausit funere mortis iter.

Dass hier nicht etwa zwei Gedanken ausgesprochen sind, die Erlösung von Sünden und die Rettung aus dem Tode, sondern nur der letztere, zeigt III, 9, v. 81 ff.:

Eripis innumerum populum de carcere mortis
Et sequitur liber quo suus auctor adit;
Evomit absorptam trepide fera belua plebem,
Et de fame lupi subtrahit agnus oves.

Vgl. ferner II, 1 v. 11 f. II, 6, v. 31 f. Wie wenig bei dem Tode Christi an Sühnung der Sünde gedacht ist, sieht man aus Versen, die kaum mehr einen verständlichen Sinn geben, wie II, 2 v. 19 ff.:

Hic acetum, fel, harundo, sputa, clavi, lancea,
Mite corpus perforatur; sanguis, unda profluit,
Terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine.

man nun, inwiefern hiezu der Tod Christi notwendig war, so begnügt sich Venantius mit der Analogie, dass wie vom Holze der Tod kam, so auch von ihm das Leben kommen sollte[1]). Kann man sagen, dass die Frage, die Gregor von Tours unbeantwortet liess, hier genügend beantwortet sei?

Der Tod Christi ist ein von dem frommen Dichter tief empfundenes Ereignis, aber zugleich ein ungelöstes Rätsel. Geradezu grell spricht sich das aus in dem Trostgedicht an König Chilperich über den Tod seiner Kinder. Venantius erinnert an den Ursprung des Todes durch die Sünde der Protoplasten; seitdem herrscht er über alle: wen sollte er verschonen, da sogar Christus starb? Den Menschen bleibt nichts übrig als Fügsamkeit unter das allgemeine Schicksal, das Gottes Wille über sie verhängt hat[2]).

Danach ist zu verstehen, was mit dem Satze cruore suo vulnera nostra lavat (II, 1 v. 2) gemeint ist. Die Sündenvergebung wird nur motivirt durch die göttliche Güte: X, 1, 59: Sicut debitum a creditore requiritur, ita peccatum a Deo in die iudicii necesse est exigatur, nisi hic, dum vivimus, per pietatem eius indulgentiae ista nobis exactio condonetur.

1) Ib. II, 2 v. 4 ff.:

De parentis protoplasti fraude factor condolens
Quando pomi noxialis morte in morsu conruit,
Ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret.
  Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat,
Multiformis perditoris arte ut artem falleret
Et medellam ferret inde, hostis unde laeserat.

2) Ib. IX, 2 v. 41 ff.:

Ipse creator ovans surgens cito Christus ab umbris,
  Hic quia natus homo est, carne sepultus humo.
Quis rogo non moritur, mortem gustante salute?
  Dum pro me voluit hic mea vita mori.

v. 71 ff.:

Ne cruciere igitur, pie rex, fortissime princeps,
  Quod geniti pergunt quo petit omnis homo.
Quale placet figulo vas fictile, tale paratur;
  Quando placet figulo, vasa soluta ruunt.
Quod iubet omnipotens, non possumus esse rebelles,
  Cuius ad intuitum sidera terra tremunt.
Ipse creat hominem: quid dicere possumus? idem
  Qui dedit et recipit: crimina nulla gerit.
Illius ecce sumus figmentum et spiritus inde est,
  Cum iubet, hinc imus qui sumus eius opus.
Si libet, in hora montes, freta, sidera mutat,
  Cui sua facta favent: quid homo fumus agit.

Man vergl. das prosaische Trostschreiben X, 2, das sich in denselben Gedanken bewegt.

Bekanntlich verfasste Venantius eine Auslegung des apostolischen Symbols: es ist die Bearbeitung einer Schrift Rufins mit wenigen eigenen Zuthaten: hier wird die Frage aufgeworfen, warum der Herr am Kreuze leiden wollte. Mit eigenen uns fremden Gedanken beantwortet sie Venantius; bezeichnend ist aber, dass die Thatsache des Todes für ihn sofort umschlägt in die des Sieges. Die erste Antwort, die er auf jene Frage giebt, besteht in der Erinnerung, dass das Kreuz die Gestalt einer Siegestrophäe habe: Christus wollte so sterben, dass er als Sieger erschien: in die Luft ragt das Kreuz, weil er der Sieger ist über die Geister, zu dem Volk breitet der Gekreuzigte seine Arme aus, weil er über die Menschen triumphirt, und in die Erde gepflanzt ist das Marterholz, weil er auch die Hölle überwindet [1]).

Für seinen Glauben bedurfte Venantius Christi als des Herrn der Herrlichkeit: auch er sah in ihm vor allem den Fürsten, der dem Volke, das ihm folgt, Heil gewährt [2]). Deshalb besingt er so gerne die Auferstehung Christi: sie wiegt seinen Tod gleichsam auf [3]).

Wir haben früher bemerkt, dass Christus wie der Nationalgott der Franken erscheint: was wir aus Gregor und Venantius Fortunatus sehen, bestätigt diesen Satz: bei beiden ist ein persönliches Verhältnis zu Christo vorhanden, aber es ist nicht sowohl das Verhältnis zu Christo, dem Heiland der Sünder, als das zu ihm, dem himmlischen König, der unter vielen anderen Gaben auch Sündenvergebung spendet. Ihm hängt man an mit aller Treue und allem Gehorsam, mit aller Freude und aller Begeisterung, und von ihm erwartet und weiss man, dass er sich seiner Treuen annimmt, wie es eines Königs Pflicht ist. Wenn das Verhältnis zu Gott reduzirt war auf sein Grundelement — Gewissheit

---

1) Carm. XI, 1, 23. Vgl. Kattenbusch, Das apost. Symbol I, 1894 S. 130 ff.

2) Ib. 12: Hoc nomen (Jesus) digne convenit principi qui populo se sequenti possit salutem tribuere.

3) Carm. III, 9 v. 61 ff.:

Tristia cesserunt infernae vincula legis
Expavitque chaos luminis ore premi:
Depereunt tenebrae Christi fulgore fugatae
Et tetrae noctis pallia crassa cadunt.

v. 79 ff.:

Inferus insaturabiliter cava guttura pandens:
Qui rapuit semper, fit tua praeda, Deus.
Eripis innumerum populum de carcere mortis.
Et sequitur liber, quo suus auctor adit.

der göttlichen Weltregierung, so nicht minder das zu Christo — Anhänglichkeit an ihn als den Herrn. Das letztere war so unvollkommen, wie das erstere, aber in der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott und Christo lag doch zugleich die Entwicklungsfähigkeit der Frömmigkeit.

Die ganze Fassung Christi weist auf einen Mangel hin, der auch sonst offenbar genug ist. Trotz der vielen Klagen über die steigende Ungerechtigkeit und des nie mangelnden Bekenntnisses der eigenen Sünde[1]) fehlte der Zeit die Erkenntnis der Sünde. Das spricht sich nicht nur in dem leidenschaftlichen Hervorbrechen des Unrechts aus, sondern viel deutlicher in der Weise, wie man meinte Sündenvergebung durch gewisse Leistungen erkaufen zu können. Es zeigt sich nicht nur bei Männern, deren Religiosität sehr wenig entwickelt war, sondern auch bei solchen, denen religiöse und theologische Reflexion nicht fremd blieb. Charakteristisch dafür ist, dass die Sünde Adams für verderblicher galt als die eigene[2]), oder dass nicht nur in einem Gedichte, sondern auch in Prosa der Gedanke ausgesprochen wurde, dass wie die Menschen, so auch die Erde und die Gestirne von der Sünde befleckt seien und der Reinigung durch das Blut Christi bedürften[3]). Man dehnte den Begriff „sündlich" so weit aus, dass man ihn zersprengte. Umgekehrt konnte man dann auch wähnen, es gebe Menschen, für welche der Kampf gegen die Sünde vollendet sei: bei Gregor von Tours dankt einer der von ihm gerühmten Asketen vor seinem Tode, dass Christus ihn vor den Lastern dieser Welt bewahrt, und schon in dieser Zeit der Gnade gewürdigt habe, dass der Urheber der Sünde nichts an ihm finde, was ihm gehöre[4]). Venantius Fortunatus lässt den Tod bezwungen durch die Verdienste der Gerechten zu ihren Füssen liegen[5]). War aber das sittliche Urteil bei diesen Männern nicht scharf genug, so ist es nicht zu verwundern, dass es bei den Laien sich als noch stumpfer bewies.

Versucht man gegen einander abzuwägen, was an sittlicher und unsittlicher Kraft im fränkischen Volk vorhanden war, so scheint sich mir zu ergeben, dass die Zustände nicht ganz so schlimm waren, wie man gewöhnlich annimmt: es ist eine Täu-

---

1) Vgl. zu letzterem z. B. Fortunats Auslegung des Vater-Unsers, Carm. X, 1, und die schon angeführten Stellen und Urkunden (S. 189 Anm. 3—6.)

2) Bei Venantius Fortunatus steht sie überall im Vordergrunde, vgl. bes. Carm. X, 2.

3) Ven. Fort. Carm. XI, 1, 25.

4) Vit. ptr. 13, 2.

5) Carm. IV, 5 v. 4.

schung, dass neben den auflösenden Faktoren die erhaltenden völlig fehlten: eine Grundlage war vorhanden, auf der weiter gearbeitet werden konnte. Die Pflicht, in diese Arbeit einzutreten, hatten die Vertreter der Kirche.

Hat der Klerus des sechsten Jahrhunderts seiner Pflicht genügt?

Dass er nicht unberührt blieb von der Auflösung des sittlichen Lebens im Volke, ist nicht zu bezweifeln. Alle Züge, welche zur Charakteristik des Volkes angeführt wurden, bemerkt man auch in dem Verhalten der Kleriker. Vor allem eignet die leidenschaftliche Gewaltthätigkeit der Zeit den Geistlichen ebenso wie den Laien. Die politische Treue der Bischöfe war nicht besser als die der weltlichen Grossen[1]); den Kampf um Besitz und Macht, der die Zeit erfüllte, kämpften sie mit[2]): hier liegt die Wurzel der Simonie[3]); ihre Diözesen auf Kosten der benachbarten zu vergrössern, erschien ihnen nicht als Unrecht[4]). Für das alles lassen sich zahlreiche Beispiele anführen: wer weiss nicht von Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap? Mit bewaffneter Hand überfielen sie den Bischof Victor von S. Paul de Trois Châteaux; sie misshandelten ihn, erschlugen seine Diener und plünderten sein Haus[5]). Das war eine That, zu der auch andere fähig waren. Badegisel von Le Mans erklärte es für sinnlos, dass er darauf verzichten sollte, sich zu rächen, weil er ein Kleriker sei[6]). Unter den gewaltthätigen Grossen wird es kaum einen gegeben haben, der sich mit Bischof Cautinus von Clermont messen konnte: er war zu allem Schlechten bereit; einen Presbyter liess er lebendig begraben, um sich eines Gutes bemächtigen zu können, das ihm gehörte[7]). Die Synode von Mâcon i. J. 583 hatte demnach guten Grund, den Klerikern das Waffentragen zu verbieten[8]). Gewiss, nicht alle Bischöfe liessen sich hinreissen so zu handeln, wie die

1) H. F. VI, 24: Bischof Theodor von Marseille tritt in Verbindung mit dem Prätendenten Gundowald; VIII, 2 u. 20: ebenso Bertechram v. Bordeaux, Palladius von Saintes und Ursicinus von Cahors; X, 19: Aegidius von Rheims, Verräter an Childebert II.

2) Ib. IV, 12; 35; V, 5 u. 5.

3) Vgl. Kap. 2 S. 152.

4) Conc. Arvern. I (a. 535) can. 10. Aurel. IV (a. 541) can. 12. Aurel. V (549) can. 8.

5) Greg. Tur. H. Fr. V, 20. Auch sonst bewiesen sich die bischöflichen Brüder als streitbare Männer: sie fochten mit im Kampf gegen die eingedrungenen Lombarden, IV, 44.

6) Ib. VIII, 39.

7) Ib. IV, 12.

8) Can. 5.

genannten; aber die heftige, auf das eigene Recht oder den eigenen Willen trotzende Gesinnung, die zu solchen Thaten führte, eignete auch Männern, die als treffliche ernstgesinnte Geistliche bekannt sind. Wenn Germanus von Paris, wie Venantius Fortunatus ohne daran Anstoss zu nehmen erzählt, die Rache Gottes auf einen Gegner herabrief, der sich durch gütliches Zureden nicht bestimmen liess nachzugeben[1]), so ist das doch nur eine andere Form der Gewaltthätigkeit. Auch Gregor ist von ihr nicht frei: mit einem gewissen Wohlgefallen berichtet er, welch spitzige Worte er dem Bischof Felix von Nantes zu schreiben wusste, als er mit ihm über den Besitz einer Villa stritt: Gedenke der prophetischen Worte Jes. 5, 8. Wärest du doch Bischof in Marseille! Da würden die Schiffe niemals Öl oder andere Waren bringen, sondern nur Papier; dann könntest du noch mehr Beschimpfungen gegen die Guten schreiben. Deinem Wortreichtum macht der Papiermangel ein Ende[2]).

Wie die Bischöfe, so waren ihre Diener[3]), so auch die niederen Geistlichen. Gregor erzählt eine Menge von Vorfällen, welche die Zustände charakterisieren: es kam vor, dass Bischöfe von dem ihnen untergebenen Klerus beschimpft, misshandelt, vertrieben, ermordet wurden, von allerlei Rohheiten gar nicht zu reden[4]). Wenn die dritte Synode von Orleans beklagt, dass in der letzten Zeit an vielen Orten Verschwörungen der Kleriker vorgekommen seien[5]), so kann man kaum zweifeln, dass sie gegen die Bischöfe gerichtet waren. Kein Wunder, dass Fredegunde bereitwillige Werkzeuge zum Meuchelmord unter den Klerikern fand[6]). Was sonst noch bei ihnen geschah, zeigen die Synodalbeschlüsse gegen die Meineide, Diebstähle und Fälschungen der Geistlichen[7]); es gab solche, die sich der Ausrichtung ihrer kirch-

---

1) Vit. Germ. 5 S. 12.
2) H. Fr. V, 5.
3) Ib. VIII, 20; vgl. Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 23.
4) H. Fr. II, 23; V, 36; 49 f.; VI, 11; 22; 36; VIII, 41; Vit. ptr. 4, 1; 6, 4; 17, 3; vgl. Mar. Avent. chron. ad an. 565.
5) Can. 24: Si qui clericorum, ut nuper multis locis diabolo instigante actum fuisse perpatuit, revelli auctoritate se in unum coniuratione intercedente collegerint et aut sacramenta inter se data aut chartulam conscriptam fuisse patuerit, nullis excusationibus haec praesumtio praevelitur. Vgl. Conc. Arvern. I (a. 535) can. 4: Ne a potentibus saeculi clerici contra episcopus suos ullo modo erigantur. Elus. (a. 551) can. 4. Tur. II (a. 567) can. 12. Rem. (a. 627—630) can. 2.
6) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 29.
7) Conc. Aurel. III (a. 538) can. 9.

lichen Pflichten ganz entschlugen[1]). Besonders aber wird ihnen jede Art von Ausschweifungen vorgeworfen. Im Trinken übertrafen sie die Germanen[2]); an der Tafel des Königs hielten sie sich ihre Ehebrüche und Meineide vor, den Leichtsinnigen zum Gelächter, den Ernsten zum Kummer[3]). Die Beispiele von Unzucht der Kleriker sind bei Gregor mindestens so häufig als die von Unzucht der Laien[4]). Es war der Fluch der immer wiederholten, nie wirklich durchgeführten Forderung, dass die Priester auf das eheliche Leben verzichteten[5]).

Man sieht, ein grosser Teil der Geistlichen erhob sich in nichts über das sittliche Niveau der Zeit. Gleichwohl kann man bei unbefangener Durchforschung der Quellen nicht verkennen, dass der Klerus als Stand an der religiösen und sittlichen Hebung des Volkes gearbeitet hat.

Er war der Hüter der christlichen Glaubenswahrheiten: nun ist zwar nicht zu bezweifeln, dass ein grosser Teil derselben für ihn toter Besitz war, aber immerhin hatte es einen gewissen Wert, dass er eifersüchtig darüber wachte, dass von diesem Besitze nichts verloren ging: er that es den willkürlichen Einfällen König Chilperichs[6]), wie einzelnen Bedenken gegenüber, die im eigenen Kreise erhoben wurden und die, wie nichts anderes, geeignet sind, die theologische Roheit der Zeit kennen zu lehren[7]). Weitaus wichtiger war die auf das Volk unmittelbar gerichtete Thätigkeit der Kirche. Hier kommt in erster Linie in Betracht, dass die Bischöfe

---

1) Ib. can. 12; 22. Die Schuld lag nicht immer an den Klerikern. Aurel. IV (a. 541) can. 26.

2) Greg. Tur. H. Fr. IV, 35; V, 40; IX, 37; X, 14.

3) Ib. VIII, 7; vgl. Chilperichs scharfe Urteile VI, 46.

4) Ib. IV, 36; V, 20; VI, 36; VIII, 7; 19; X, 14.

5) Conc. Aurel. II (a. 533) can. 8; Arv. I (a. 535) can. 13; Aurel. III (a. 538) can. 2; Aurel. V (a. 549) can. 4; Turon. II (a. 567) can. 13; 20; Mat. I. (a. 583) can. 11; Lugd. III (a. 583) can. 1; Autis. (a. 573—603) can. 21. Bemerkenswert ist, dass man bereits das Volk gegen die in der Ehe lebenden Priester zu erregen suchte; vgl. d. angef. 20. Kan. v. Tours: Tales sacerdos et pastor non debet a populo venerari sed renui, qui non formam disciplinae sed vitii docet, dum seipsum non corregit. Dass derartiges nicht auf unfruchtbaren Boden fiel, zeigt Greg. Tur. in glor. conf. 75. Man vgl. über den Cölibat der Geistlichen in dieser Zeit Löning, D. KR. II S. 316 ff. u. H. C. Lea, An hist. sketch of sacerdotal celibacy, Boston 1884 S. 117 ff.

6) Vgl. S. 155 f. 186.

7) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 20; X, 13.

sich noch als Prediger fühlten [1]). In welchem Masse, zeigt das Beispiel des Caesarius von Arles: er predigte regelmässig an Sonn- und Festtagen; nicht selten liess er auch in den Früh- und Abendgottesdiensten Homilien verlesen [2]). Abschriften seiner Predigten sandte er an die Kirchen im fränkischen Reich: sie sollten den dortigen Priestern als Hilfsmittel dienen [3]). Doch fehlte es unter den fränkischen Bischöfen nicht an Männern, welche ihm gleich waren. Remigius hatte einen berühmten Namen als Redner: man legte Wert darauf, Predigten, die er gehalten hatte, zu besitzen [4]). Von Nicetius von Trier berichtet Gregor, er habe jeden Tag gepredigt [5]). Tiefen Eindruck auf die Gemeinde sollen die Reden des Bischofs Desiderius von Vienne gemacht haben [6]). Das gleiche wird von Germanus von Paris erzählt [7]), und wenigstens die homiletischen Grundsätze, die er ausspricht, verdienen volle Billigung [8]). Prätextatus von Rouen benützte die Musse, welche ihm die Vertreibung aus seinem Bistum bot, zur Abfassung von Homilien; leider sind sie verloren; aber man darf annehmen, dass sie einfache

1) Das war allgemeine Überzeugung. Vgl. das Edikt Guntchrams v. 10. Nov. 585 (M.G. Cap. Reg. Fr. S. 11). Ad vos, sacrosancti pontifices, quibus divina clementia potestatis paternae concessit officium, imprimis nostrae serenitatis sermo dirigitur, sperantes quod ita populum vobis providentia divina comissum frequenti praedicatione studeatis corrigere et pastorali studio gubernare, quatenus . . . coelesti beneficio concedatur tranquillitas temporum et congrua salvatio populorum. Et licet absque nostra admonitione ad vos specialiter praedicandi causa pertineat, attamen reliquorum peccatis vos omnino credimus esse participes, si filiorum vestrorum culpas non assidua obiurgatione corrigitis sed silentio praeteritis.

2) Vit. Caesar. I, 54 u. 59 S. 478 u. 481; II, 20 S. 491. Cäsarius darf angeführt werden, obgleich er der fränkischen Kirche nicht angehörte, da sein Einfluss sich weit über seinen Sprengel hinaus erstreckte. Vgl. auch can. 2 der unter seinem Vorsitze abgehaltenen Synode zu Vaison (529).

3) Ib. c. 55 S. 480.

4) Sid. Apoll. ep. IX, 7.

5) Vit. ptr. 17, 2.

6) Siseb. V. Desid. 3 S. 630.

7) Vit. Germ. 73 S. 26: Quis digne repetat, quanta virtus verborum ab ore rotabatur, cum praedicaret in populum, ut omni litteraturae nasceretur stupor et fieret in commune generalis compunctio.

8) Vgl. die seinen Namen tragende, sicher dieser Zeit angehörige Auslegung der Liturgie (Mign. 72, c. 89 ff.) de omelias: Omelias autem sanctorum quae leguntur pro sola praedicatione ponuntur, et quicquid propheta, apostolus vel evangelium mandavit, hoc doctor vel pastor ecclesiae apertiori sermone populo praedicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat nec onesta loquacitas obscura rusticis fiat.

erbauliche Reden waren: denn manchen seiner Standesgenossen schienen sie nicht kunstreich genug[1]). Die einzige Predigt eines fränkischen Bischofs aus dieser Zeit, die auf uns gekommen ist, ist die Auslegung des Vater Unsers von Venantius Fortunatus: sie trägt diesen Charakter: sie will nützen, nicht blenden. Man dachte ohne Zweifel an diese Seite des bischöflichen Berufs, wenn man das Jahr, das der Ordination eines Laien zum Bischof vorhergehen sollte[2]), zu theologischen Studien bestimmte[3]).

Neben der Predigt wurde der kirchliche Gesang eifrig gepflegt; Venantius Fortunatus rühmt besonders den, wie es scheint, mehrstimmigen Gesang der Pariser Kirche[4]); er erwähnt, dass in Nantes der Klerus und die Gemeinde wechselweise sangen[5]). Auch Gregor von Tours freute sich der Anerkennung, welche die Kunst seiner Kleriker bei König Guntchram fand[6]). Die Lust am Gesang führte zur Entstehung neuer Hymnen: von denen des Venantius Fortunatus war schon die Rede; er kann nicht der einzige Dichter geistlicher Lieder gewesen sein; denn die zweite Synode von Tours gestattete allgemein den Gesang neuer Hymnen neben den ambrosianischen[7]). Auch der Jugendunterricht blieb nicht ganz

---

1) H. Fr. VIII, 20.

2) Conc. Aurel. III (a. 538) can. 6: Ne ullus ex lahicis ante annualem conversationem . . ordinetur.

3) Conc. Aurel. V (a. 549) can. 9: Nullus ex laicis absque anni conversione praemissa episcopus ordinetur, ita ut intra anni ipsius spatium a doctis et probatis viris disciplinis et regolis spiritalibus plenius instruatur. Vgl. Aurel. II (a. 533) can. 16: Presbyter vel diaconus sine litteris vel si baptizandi ordinem nesciret, nullatenus ordinetur. Vas. (529) can. 1.

4) Carm. II, 9, v. 59 ff.:

Tympana rauca senum puerilis tibia mulcet
Atque hominum reparant verba canora lyram.
Leniter iste trahit modulus, rapit alacer ille,
Sexus et aetatis sic variatur opus.

5) Ib. III, 6, v. 47.

6) H. Fr. VIII, 3. Man kannte in den Kirchen nur Gesang ohne Instrumentalbegleitung; vgl. die S. 211 Anm. 8 angeführte Auslegung der Liturgie: de sono: sonum autem, quod canetur quando procedit oblatio, hinc traxit exordium. Praecepit dominus Moysi, ut faceret tubas argenteas quas levitae clangerent, quando offerebatur hostia . . . Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi non iam tubis inrepraehensibilibus, sed spiritalibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci modilia psallet ecclesia.

7) Can. 24: Volumus libenter amplectere (die nicht-ambrosianischen Hymnen).

vernachlässigt[1]); wie es scheint, gehörte er gewöhnlich zu den Obliegenheiten des Archidiakon[2]).

Um diese Seite der kirchlichen Thätigkeit zu verstärken, diente die Durchführung der Sonntagsfeier, die Vermehrung der Kirchen und die Zerlegung der Bistümer in Parochien.

Wie schwer sich die Franken an die Sitte gewöhnten, am Sonntag die Arbeit zu unterlassen, ist aus Gregor von Tours bekannt: er ist unermüdlich, Beispiele davon anzuführen, dass die Übertretung des Sabbatgebotes von himmlischer Strafe getroffen wird[3]). Andere verirrten sich in das entgegengesetzte Extrem, sie urteilten, man dürfe am Sonntag weder reiten noch fahren, keine Reise machen, nicht kochen u. dgl. Die dritte Synode von Orleans missbilligte beides: das letztere sei mehr jüdisch als christlich; sie forderte deshalb nur Unterlassung der Feldarbeit und begründete dies dadurch, dass der Besuch des Gottesdienstes nicht verhindert werden sollte. Staatliches Eingreifen zum Schutze der Sonntagsfeier lehnte sie ab[4]). Ein halbes Jahrhundert später führte die zweite Synode zu Mâcon wieder Klage über die Entheiligung des Sonntags; es fänden Gerichtsverhandlungen an ihm statt, man arbeite überhaupt wie an Werktagen. Dem gegenüber ordnete sie eine allgemeine Ermahnung in der Kirche an, drohte aber auch mit Strafen, die in das weltliche Gebiet übergriffen[5]). König Guntchram bestätigte den Synodalbeschluss, indem er alle Arbeit mit Ausnahme der Zubereitung der Speisen am Sonntag verbot[6]). Im Jahre 596 fügte Childebert II. eine überaus strenge Strafbestimmung hinzu[7]).

Die Klage des Sidonius Apollinaris, dass man kaum die alten Kirchen erhalte, geschweige denn neue baue, ist früher erwähnt.

---

1) Der Bischof stellt den Lehrer an, Greg. Tur. H. Fr. VI, 36.

2) Greg. Tur. in glor. mart. 77; hier wird ein Archidiakon Johannes gelobt als in archidiaconatu suo studium docendi parvulos habens.

3) H. Fr. X, 30; de virt. Iul. 11; in glor. conf. 80; 97; de mirac. Mart. II, 57; III, 3; 7; 29.

4) Can. 31.

5) Can. 1.

6) Guntchr. edict. v. 10. Nov. 585 (M.G. Cap. Reg. Fr. S. 11): Decernimus, ut in omnibus diebus dominicis, in quibus s. resurrectionis mysterium veneramur, vel in quibuscunque reliquis solemnitatibus, quando ex more ad veneranda templorum oracula universae plebis coniunctio devotionis congregatur studio, praeter quod ad victum praeparari convenit, ab omni corporali opere suspendatur nec ulla causarum praecipue iurgia moveantur.

7) Childeberti decretio §. 14 (l. c. S. 17). Der Salier zahlt 15, der Romane 7½, der Sklave 3 Solidi.

Seitdem die Deutschen in Gallien herrschten [1]), wurde das ganz anders: nun wurde aller Orten gebaut, restaurirt, erweitert [2]). Dabei gingen die Bischöfe voran, freigebig unterstützt von den Fürsten und anderen Laien. Nicetius in Trier [3]), Villicus in Metz [4]), Carentius von Köln [5]) begnügten sich mit Wiederherstellung und Verschönerung der älteren Bauten; die Arbeiter, die der erstere aus Italien kommen liess, wird er dazu benützt haben [6]). Dagegen wird Agericus von Verdun auch wegen seiner Neubauten gerühmt [7]); in Mainz baute Bischof Sidonius eine Kirche des heiligen Georg und das Baptisterium [8]), in Xanten Ebergisel von Köln die Basilika des heiligen Mallosus [9]). Überhaupt ist in den Lobgedichten des Venantius Fortunatus auf Bischöfe deren Bauthätigkeit ein stehender Zug [10]). Sie war zum Teil sehr bedeutend: der einzige Leontius

---

1) Zwischen dem gotischen und fränkischen Reich ist hier kein Unterschied: auf beiden Gebieten ist ersichtlich, dass die Herrschaft der Germanen ein Glück für Gallien war.

2) Vgl. Conc. Aurel. I (a. 511) c. 17: Omnis basilice que per diversa constructae sunt vel cotidie construuntur, etc. Conc. Arel. (a. 524) c. 2: Quia crescente ecclesiarum numiro necesse est nobis plures clericos ordinare, etc. Pelag. II an Aunachar v. Auxerre (586), s. o. S. 124, 3.

3) Ven. Fort. Carm. III, 11. Er spricht von Wiederherstellung der senior domus, d. h. des Domes. Im nächsten Gedicht die Beschreibung eines von Nicetius an der Mosel erbauten Kastells, nach Görres Ztschr. f. wissensch. Theol. 31. Bd. S. 109 in der Gegend von Neumagen.

4) Ib. III, 13. Aus dem Gedichte c. erfährt man, dass das Speisezimmer des Villicus mit Bildern geschmückt war: Weinranken, in denen Vögel sassen.

5) Ib. III, 14; er baute an der Basilika aurea (später S. Gereon); vgl. über sie Greg. Tur. in glor. mart. 61. Rettberg, KG. D. 1 S. 290 macht die ungeschickte Bemerkung, die Notiz, dass Carentius zwei Säulenstellungen über einander angebracht habe, sei vielleicht eine Spur des römischen Basilikastils in Deutschland. Sie macht uns vielmehr mit einem der seltenen Beispiele von Emporen in einer Basilika (vgl. S. Lorenzo u. S. Agnese f. l. M. in Rom) bekannt.

6) Brief des Bischofs Rufus v. Turin an Nicetius (M.G. Ep. III S. 123).

7) Ven. Fort. Carm. III, 23, v. 11 f.:

Templa vetusta novas pretiosius et nova condis,
Cultior est Domini te famulante domus.

8) Ib. II, 12, Inschrift für die Georgskirche. II, 11 für das Baptisterium. Die Mittel für das letztere gewährte Berthoara, die Tochter Theudeberts I. Vgl. S. 135.

9) Greg. Tur. in glor. mart. 62.

10) Vgl. ausser den angeführten Stellen I, 3; 4; 6; 8—13; 15; II, 8, 11 f.; III, 6; IV, 1; 5; 6; 8; 18. Greg. Tur. H. Fr. II, 17; 20; IV, 19 f.; V, 45 f.;

von Bordeaux z. B. baute oder restaurirte und vollendete nicht weniger als neun Kirchen[1]); seine Gemahlin Placidina stattete sie mit Kirchengewändern u. dgl. aus[2]). Auch Gregor von Tours war eifrig, die durch Feuer zerstörten Kirchen seiner Bischofsstadt wieder herzustellen und neue zu bauen[3]). Man scheute keinen Aufwand, die Gotteshäuser zu schmücken: sie erhielten Marmorsäulen und Marmorbelag der Wände[4]), Glasfenster[5]), zahlreiche Gemälde: Venantius Fortunatus beschreibt z. B. die Bilder, welche Gregor in der Martinskirche zu Tours anbringen liess[6]).

Beziehen sich diese Nachrichten zumeist auf Kirchen in den bischöflichen Metropolen, so ist für die weitere Entwicklung der Kirche viel bedeutender, dass in derselben Zeit die Versorgung der kleinen Orte und des platten Landes mit Gotteshäusern durchgeführt wurde[7]). Wir haben früher bemerkt, dass man seit dem vierten und fünften Jahrhundert auch in den Landorten Kirchen baute. Sie mochten zunächst vereinzelt sein; aber jedes Geschlecht

---

VII, 10. Vit. ptr. 7, 4. Aus Heiligenleben z. B. V. Sulp. 4 S. 158. V. Virgil. Arel. 7; 9, S. 52 f.; die vita giebt sich selbst als jung, cf. c. 7: Per longinqua spatia temporum; doch wird die Erinnerung an den Erbauer der Kirche richtig sein. V. Theodulfi 4 S. 328 (vgl. S. 184, 3). V. Rustic. 10 S. 132.

1) Ven. Fort. Carm. I, 6; 8—13; 15.

2) Ib. I, 6; 12; 14; 21.

3) Ib. X, 5 f. u. Greg. Tur. H. Fr. X, 31. Die angeführten Kirchen waren ohne Zweifel sämtlich im sog. Basilikenstile gebaut, wie sich das für ein paar aus den Beschreibungen Gregors ergiebt. H. Fr. II, 14 Martinskirche in Tours, Bau des Perpetuus, dem aber der spätere Bau nachgebildet war; II, 16 ältere Basilika in Clermont. Die angeführten Masse ergeben, dass diese Bauten etwa die Grösse von S. Apollinare nuovo in Ravenna hatten.

4) Erwähnt von einer durch Bischof Agröcula erbauten Kirche in Chalon s. S. Greg. Tur. H. Fr. V, 45; von der Martinskirche zu Brives bei Clermont, VII, 10; von der Honoratuskirche in Arles V. Virg. Ar. 9 S. 53.

5) Die gewöhnliche Angabe über die Seltenheit der Glasfenster ist unrichtig; vgl. bes. in glor. mart. 58 von der Kirche in Yzeures: Fenestras ex more habens quae vitro ligneis incluso cluduntur, quo praeclarius aedi sacratae lumen quod mundus meruerit subministrent; ferner de virt. Iul. 13 und H. Fr. VI, 10. Die Gewöhnlichkeit des Glases zeigt vita Caes. I, 33 S. 469.

6) Carm. X, 6; vgl. Greg. Tur. H. Fr. V, 45.

7) Vgl. Löning, D. KR. II S. 346 ff.; Stutz, Verwaltung und Nutzung des kirchl. Vermögens 1892 S. 66 ff.; Imbart de la Tours, Les paroisses rurales Rev. hist. 1896 I S. 241; II, S. 10.

vermehrte ihre Zahl[1]). Und hier griff nun die fränkische Eroberung ein; sie kann nur fördernd gewirkt haben; denn wie sie das antike Übergewicht der Stadt über das Land brach[2]), so hob sie die Landbevölkerung: am Rhein, an der Mosel, im ganzen Norden Frankreichs traten an die Stelle der römischen Latifundienbesitzer und ihrer Sklaven freie fränkische Bauern[3]), auch im Süden, wo Franken nur vereinzelt sich niederliessen, fühlten sich die fränkischen Grundherren als solche, nicht als Stadtbürger. Seitdem die Franken Christen waren, arbeiteten die Fürsten und die Grundherren, die Bischöfe und ohne Zweifel auch die Bauern ohne bewussten Plan für ein gemeinsames Ziel: das ganze Land mit einem dichten Netze kirchlicher Institute zu überziehen. Das Pflichtgefühl der Bischöfe, die Einsicht in die Notwendigkeit der religiösen Pflege des Volkes[4]), auch der Glaube, dass man in dem nahen Heiligtum ein Unterpfand der stets hilfsbereiten göttlichen Nähe besitze, nicht minder die Verehrung der Lokalheiligen und ihrer Gräber, das Vertrauen, das man auf Reliquien und dgl. setzte[5]), das alles wirkte zusammen,

1) Die allmähliche Zunahme der Zahl der Kirchen wird durch die Nachrichten anschaulich, die Gregor von Tours über seine eigene Diözese giebt: die Kirche in Tours ist von dem 2. Bischof, Littorius, erbaut: der 3. Bischof, Martin, erbaute, abgesehen von der Klosterkirche, 6 Kirchen, der 4., Briccius, 5, der 5., Eustochius, 4 und eine Kirche in der Stadt, der 6., Perpetuus, 5 und die Kirche auf dem mons Laudiacus. Unter den nächsten Bischöfen hört der Bau von Landkirchen auf; erst der 18., Eufronius, baut wieder 3, von sich selbst sagt Gregor: In multis locis infra Turonicum terminum et ecclesias et oratoria dedicavi. Dass Gregor die Kirchen nicht baute, sondern nur weihte, zeigt, dass nun die Grundherren sie errichteten; das war aber wohl auch schon unter seinen Vorgängern der Fall. Imbart de la Tours erinnert mit Recht daran, dass ein Teil der Kirchen aller Wahrscheinlichkeit nach auch von der Bevölkerung, ce grand ouvrier anonyme, gebaut wurde (S. 260 f.). Für Deutschland lässt sich das in etwas späterer Zeit nachweisen (s. Bd. II S. 392). Es ist in der That sehr wahrscheinlich, dass es auch in Gallien und im fränkischen Reich der Fall war. Die Mitwirkung des Mönchtums (S. 261 f.) möchte ich für diese Frühzeit nicht gar hoch anschlagen: hier wird erst Columba mit seiner Tendenz, auf das Volk zu wirken, von Bedeutung gewesen sein.

2) Vgl. Kaufmann, D.G. II S. 178; Schröder, RG. S. 124 f.

3) Die Lex Salica setzt voraus, dass das Volk in Dörfern wohnt, vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 90.

4) Die Motive für Kirchenbauten ergeben sich z. B. aus Conc. Araus. I a. 441 c. 10 S. 123: Vel profundi sui negotio aut ecclesiastica utilitate vel pro quacunque sua opportunitate, oder Agath. a. 506 c. 21: Propter fatigationem familiae; Aurel. IV a. 541 c. 6.

5) Sulp. Sev. Vita Mart. 11 S. 121 zeigt anschaulich, wie jedes ver-

um die Gründung neuer und immer neuer Gotteshäuser herbeizuführen. Man wird annehmen dürfen, dass das sechste und siebente Jahrhundert sie auf eine dem Bedürfniss entsprechende Zahl brachte.

Die Vermehrung der gottesdienstlichen Gebäude drängte unmittelbar dazu, sie der bischöflichen Kirche gegenüber selbstständig zu machen. Sie förderte damit eine Bewegung, die seit dem vierten Jahrhundert im Gang war, und deren Ergebnis die Bildung von Parochien innerhalb des Bistums ist.

Ursprünglich war der Bischof der einzige Pfarrer im Bistum; so zahlreich auch sein Klerus sein mochte, so standen doch sämtliche Presbyter, Diakonen und niedere Kleriker ihm nur als Gehilfen oder Diener zur Seite; keiner von ihnen hatte eine selbstständige Stellung. Demgemäss wurden wichtige kirchliche Funktionen, besonders die Taufe, nur am Bischofssitz vollzogen; überhaupt erscheint der Gottesdienst in den Landkirchen unvollkommen; man muss annehmen, dass in der Regel in ihnen nicht gepredigt wurde; es ist möglich, dass man nicht einmal überall Messe las[1]). Es war der erste Schritt, um sie selbstständig zu machen, dass den Presbytern, die an ihnen dienten, das Recht zu taufen eingeräumt und die Pflicht zu predigen aufgelegt wurde[2]). Besonmeintliche Märtyrergrab zu einem kultischen Ort wurde; vgl. die Erzählungen Gregors von der Erbauung der Hilariusbasilika bei Javols (In glor. conf. 2 S. 749 f.), der Martinskirche bei Tonnerre (ib. 11 S. 754) u. a., sowie Conc. Epaon. a. 517 can. 25.

1) Wenn Conc. Vas. II a. 529 can. 2 beschliesst, ut non solum in civitatibus sed etiam in omnibus parociis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem, so ist dabei vorausgesetzt, dass vorher in den Parochialkirchen nicht gepredigt wurde. Dass nicht überall Messe gelesen wurde, ergiebt sich daraus, dass an der Spitze einer Parochialkirche wohl auch ein Diakon stehen konnte, s. Stat. eccl. antiq. 31 (Bruns I S. 144 f.). Ich nehme den gallischen Ursprung der Sammlung an. Dass die Priester in den Landkirchen auch die facultas benedicendi ursprünglich nicht hatten, ergiebt conc. Reg. a. 439 c. 5 S. 119.

2) Auf eine Anfrage aus Gallien verfügte Innocenz I.: Paschae tempore presbyter et diaconus per parochias dare remissionem peccatorum et ministerium implere consueverunt etiam praesente episcopo; in fontem quoque ipsi descendunt, illi in officio sunt, sed episcopi nomini facti summa conceditur; zu Nottaufen sind nur die Priester, nicht die Diakonen berechtigt (Bruns II S. 278). Das Taufrecht der Landkirchen ist als anerkannt vorausgesetzt Conc. Autis. a. 573—603 c. 18: Si quis in alio pago . . infantes suos ad baptismum detulerit. Über die Verpflichtung zu predigen spricht der Anm. 1 angeführte zweite Kanon von Vaison. Den vollen Gottesdienst in den Landkirchen erwähnt Conc. Agath. a. 506 c. 21: In quibus legitimus est ordinariusque conventus.

ders das erstere war von Wichtigkeit; denn die natürliche Folge davon, dass an diesen Kirchen die Aufnahme in die Gemeinde vorgenommen wurde, war, dass die dort Aufgenommenen sich um sie zusammenschlossen: es bildete sich eine Parochie um die Kirche. Man wird schwerlich ein bestimmtes Prinzip nachweisen können, nach dem die Parochialbildung sich vollzog: die Verhältnisse waren zu mannigfaltig. Hier war es ein Ort, dort ein Gau oder ein Gutsbezirk [1]), der sich an die Kirche angliederte; hier geschah es früher, dort später. Genug, dass es überall zur Bildung von Parochien kam.

Für ihren Zusammenhalt war es nun von der höchsten Wichtigkeit, dass sie nach und nach finanziell unabhängig von der bischöflichen Kirche wurden. Hier erscheint als das erste Zugeständnis, dass die auf dem Altar dargebrachten Opfer dem Priester, der an der Kirche diente, zugewiesen wurden. Das erkannte schon die erste Synode von Orleans als Rechtens an [2]). Hielt sie noch daran fest, dass der Grundbesitz mit allem Zubehör dem Bischof zur Verfügung stehe, so wurde doch der Parochus der Verwalter desselben; nur musste er sich die Aufsicht des Bischofs gefallen lassen [3]). Es war natürlich, dass man schliesslich von dem Eigentum der Parochialkirche in demselben Sinn wie von dem der bischöflichen Kirche sprach und dass es demgemäss zunächst für ihre Zwecke verwandt wurde [4]).

---

1) Conc. Aurel. IV a. 541 c. 33: Si quis in agro suo habit . . diocesim etc.

2) Can. 15 (s. S. 139 Anm. 5); sie forderte nur die Ablieferung des 3. Teils an den Bischof. Auf Klagen darüber, dass manche Bischöfe den Landkirchen von den Oblationen aut parum aut prope nihil überliessen, verfügte die Synode von Carpentras a. 527 S. 41: Ut si ecclesia civitatis eius, cui episcopus praeest, ita est idonea, ut . . nihil indegiat, quidquid parrociis fuerit derelictum, clericis, qui ipsis parrociis deserviunt, vel reparationibus basilicarum rationabiliter dispensetur. Im umgekehrten Falle sollte der Bischof einen Anspruch auf den Überschuss des Einkommens der Parochialkirche haben.

3) s. S. 140 Anm. 1.

4) Schon die Synode von Agde 506 betrachtet die Parochialkirche als Eigentümerin c. 54: Presbyter dum dioecesim tenet, de his quae emerit ad ecclesiae nomen scripturam faciat, aut ab eius quam tenuit ecclesiae ordinatione discedat. Demgemäss spricht die Synode von Carpentras a. 527 von dem Besitz der Parochialkirchen: die Bischöfe nihil de facultatola ipsa vel de ministerio clerici loci ipsius licentiam habeant menuendi. Ebenso Aurel. III a. 538 can. 5: De facultatibus vero parrociarum vel basilicarum in pagis civitatum constitutis singulorum locorum consuetudo servetur. Man sieht, die Dinge waren noch nicht überall gleichmässig geordnet. Vgl. can. 21:

Während diese Entwickelung sich vollzog, war noch eine zweite durchgeführt worden, die die Selbstständigkeit der Parochien zum Abschluss brachte. Die an ihnen dienenden Kleriker waren zunächst Kleriker der bischöflichen Kirche; dagegen hat die Synode von Vaison sie als Klerus der Parochialkirche konstituirt: der Presbyter wurde verpflichtet, die jüngeren Kleriker in sein Haus aufzunehmen, für ihre Unterweisung und sittliche Heranbildung zu sorgen, sodass es möglich war, ihm aus ihrer Mitte einen Nachfolger zu geben [1]). Dadurch wurde der Klerus der Parochialkirche ähnlich wie der der Domkirche zu einer geschlossenen Korporation [2]).

Man kann die Parochien noch nicht mit unseren Pfarreien zusammenstellen. Ein grosser Teil derselben war ohne Zweifel weit umfänglicher. Wie das Beispiel von Laon zeigt, hatten diese grossen Parochien einen zahlreichen Klerus. Daraus wird sich die Entstehung des Titels Erzpriester erklären, der seit der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Frankreich vorkommt [3]). Nicht

---

Unicuique facultas suscepti monasterii, deiocisis vel baselecae debet suffecere. Völlig gleichgestellt sind die verschiedenen Kirchen Paris. V a. 614 can. 8: Quaecunque pro sarcetecta ecclesiis fuerint adlegata, in potestate pontefices, presbyteri vel servientes sanctorum locorum, secundum voluntatem conferentes, ad se debeant revocare. Du Cange erklärte sarcitectus = aedituus, also Kirchendiener. Ich glaube nicht, dass Maassen mit Recht hierauf verweist, man wird vielmehr an sarcitector, sartatectum zu denken haben, also Stiftungen für den Baufonds. Vgl. auch Conc. Cab. a. 639—654 can. 5 u. 7. Schliesslich wurde eine ausreichende Dotation als Bedingung für die Erlaubnis zur Gründung einer Parochialkirche gefordert, Conc. Aurel. IV a. 541 can. 33.

1) A. 529 can. 1 S. 56. Die Synode beruft sich auf das Vorbild Italiens. Eine völlig organisierte Parochialkirche war die von Laon; sie hatte einen vollständigen Klerus: Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren und Ostiarii, Test. Remig. Pardess. I S. 83; vgl. S. 133 Anm. 4.

2) Betrachtet man die Entstehung der Parochien vom Gesichtspunkte des Bistums aus, so liegt in ihr die Umbildung des alten Bistums zum „Diözesanbistum". Ich halte deshalb die von Hatch, Grundlegung der Kirchenverf. 1888, vertretene Ansicht, dass die Diözesanbistümer sich entwickelten, nachdem der grosse Missionar Bonifatius den ersten Anstoss gegeben hatte (S. 22), für gänzlich irrig. Diese Umbildung vollzog sich schon im ersten fränkischen Jahrhundert, wie sie denn die unvermeidliche Folge des Aufhörens der römischen civitas als solcher war.

3) Das Testament des Remigius wie die 2. Synode von Vaison, can. 1 u. 2, vgl. auch C. Aurel. III (a. 538) can. 21; IV (a. 541) can. 11, kennen einen Archipresbyter in der Parochie nicht, sie reden nur von Presbytern. Doch muss die Bezeichnung in dieser Zeit aufgekommen sein, vgl. Conc. Tur. II (a. 567) can. 7 u. 20; Autiss. (573—603) can. 20 und 44; Conc. inc.

jeder Vorsteher einer Parochie wurde so bezeichnet, sondern nur derjenige, der andere Presbyter neben sich hatte, die nicht hinsichtlich des klerikalen Ranges, aber hinsichtlich der administrativen Stellung ihm untergeordnet waren [1]).

Die Teilung des Bistums in kleinere Bezirke war eine gesunde, durch die Verhältnisse gebotene Entwicklung. Man kann nun leicht die Tendenz wahrnehmen, die Zerlegung des Bistums noch weiter fortzusetzen. Es wurde bereits erwähnt, dass die Grundherren Oratorien auf ihren Gütern bauten; da diese Kirchen sich in ihrem Eigentum befanden [2]), so bestellten sie die Priester für dieselben [3]), sie liebten es, ausschliesslich in ihnen den Gottesdienst zu besuchen [4]). Die Zersplitterung der Parochien in ganz kleine Gemeinden schien dadurch angebahnt zu werden; zugleich war die ausschliessliche Gewalt des Bischofs über die Diözese bedroht [5]). Die Gefahr lag nahe, dass allerlei Missbräuche sich einschlichen und die kirchlichen Ordnungen bald hier bald dort durchbrochen wurden [6]). Dadurch wurde der Widerspruch der Bischöfe

---

loci p. a. 614 c. 11; Greg. Tur. H. Fr. V, 5; in glor. conf. 5 (archipresbyter loci), u. ö. Vgl. Löning, D. KR. II S. 349 und Imbart de la Tours S. 25; er verweist auf de glor. mart. 57.

1) Darauf führt die Analogie des Archidiakon. Imbart de la Tours scheint mir zu sehr zu generalisiren, wenn er unterscheidet: paroisses libres établies dans les castra ou les vici ayant à leur tête un archiprêtre und paroisses établies dans les villae et soumises presque toujours au patronat (S. 32). Hatch irrt auch hier, da er die merowingische Zeit ausser acht lässt und von Hieronymus zu den Karolingern springt (S. 49).

2) Vgl. Stutz, die Eigenkirche, Berlin 1895 S. 14 ff. Ich entlehne die passende Bezeichnung von ihm.

3) Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 7: Ut in oratoriis domini praediorum minime contra votum episcopi . . peregrinos clericos intromittant, nisi forsitan quos probatos ibidem districtio pontificis observare praeceperit. Vgl. Vit. Leobin. 3 S. 74: Der Diakon Nileffus warnt Leobin, ne quorumcunque hominum basilicam regere aut petitor ambias aut expetitus adquiescas.

4) Ergiebt sich aus den Vorschriften, dass wenigstens an den Festen der Gottesdienst in der bischöflichen oder in der Parochialkirche besucht werden müsse. Conc. Agath. (a. 506) c. 21; Aurel. I (a. 511) can. 25; Arvern. I (535) can. 15; Aurel. IV (a. 541) can. 3; Matisc. I (a. 583) can. 10.

5) Besonders kam in Betracht, dass die Grundherrn der bischöflichen Disziplinargewalt über die Kleriker Schwierigkeiten in den Weg legten. Conc. Arvern. (535) c. 4; Aurel. IV (541) c. 26; Cabil. (639—654) c. 14; vgl. Stutz, Benefiz. I S. 136.

6) Ein Beispiel hierfür bietet der von Friedrich, Münchener Sitzungsberichte 1895 S. 207 ff. und nach ihm von Jülicher, Zeitschr. f. KG. XVI S. 664 ff. veröffentlichte Brief. Den chronologischen Ansatz Jülichers halte

hervorgerufen: sie wollten ebensowenig die Ernennung der Geistlichen an solchen Eigenkirchen wie die Verfügung über ihren Besitz aus der Hand geben; auch trugen sie Bedenken, den Zusammenhang der Diözese ganz zerstören zu lassen. Sollte der letztere wenigstens dadurch anerkannt werden, dass die Festgottesdienste von allen Gläubigen an der Hauptkirche gefeiert wurden, so forderten sie andererseits, dass kein Grundherr einen Priester ohne ihre Zustimmung anstelle, und dass die Aufsicht über die Verwaltung des Vermögens ihnen bleibe [1]). Da diese Vorschriften vielfach wiederholt werden mussten, so sieht man, wie schwer es war, sie durchzuführen [2]); sie hinderten auch nicht, dass die Zahl der selbstständigen Kirchen sich stetig vermehrte. Dadurch stieg die Zahl der Priester im Bistum: der Bischof sollte sie jährlich zu einer Diözesansynode vereinigen; ob es regelmässig geschah, ist jedoch zu bezweifeln [3]).

---

ich für richtig; der Brief gehört also in den Anfang des 6. Jahrh. Für gestantes ist wohl gestabiles zu lesen; tabula ist nicht Abendmahlsgerät, sondern Altartafel, vgl. Conc. Mogunt. a. 888 can. 9: In itinere positis, si ecclesia defuerit, sub divo seu in tentoriis, si tabula altaris consecrata caeteraque ministeria sacra ad id officium pertinentia adsunt, missarum solennia celebrari permittimus. In dem vobis positis finde ich keine Schwierigkeit: nachdem der Priester das Brot gereicht, setzt er sich; nun spenden jene Frauen den Wein. Die Stelle lautet: Viri venerabilis Sperati presbyteri relatione cognovimus, quod gestabiles quasdam tabulas per diversorum civium capanas circumfere non desinatis, et missas ibidem, adhibitis mulieribus in sacrificio divino quas conhospitas nominastis, facere praesumatis, sic ut erogantibus vobis eucharistias illae vobis positis calices teneant et sanguinem Christi populo administrare praesumant.

1) Über die Feier der Hauptfeste s. S. 220 Anm. 4, über die bischöfliche Approbation der Presbyter Conc. Aurel. IV. (541) c. 7, Cabil. (639—654) c. 14, über die Vermögensverwaltung vgl. den angef. Kanon der Synode von Chalon: Nonnulli ex fratribus et coepiscopis nostris . . in queremonia detulerunt, quod oraturia per villas potentum iam longum constructa tempore et facultatis ibidem collatas ipsi, quorum villae sunt, episcopis contradicant. Die Bischöfe beschliessen: Ut in potestate sit episcopi et de ordinatione clericorum et de facultatem ibidem collata, qualiter ad ipsa oraturia et officium divinum possit implere.

2) Aus Conc. Aurel. IV (a, 541) can. 26: Si qua parrociae in potentum domibus constitutae sunt etc. scheint sich zu ergeben, dass es vorkam, dass Oratorien zu Parochialkirchen wurden; vgl. auch den 33. Kanon dieser Synode: Si quis in agro suo aut habet aut postulat habere diocessim etc. Auch hier kann man nicht an eine Privatkapelle denken.

3) Conc. Autiss. (a. 573—603) can. 7. Diese Synode ist die einzige Diöcesansynode, von der uns ein Protokoll erhalten ist.

Für den unmittelbaren Einfluss des Bischofs auf das Volk war diese kirchliche Dezentralisation ebenso schädigend als für die religiöse Einwirkung auf die Gemeinde dienlich. Doch wurde der erstere nicht ganz beseitigt: denn abgesehen davon, dass Handlungen wie die Firmung, die Reconciliation der Pönitenten, überhaupt die Ausübung der kirchlichen Disziplinargewalt dem Bischofe vorbehalten war [1]), blieb er in persönlicher Berührung mit allen Diözesanen durch die regelmässig wiederkehrenden Kirchenvisitationen [2]). Man legte den grössten Wert auf sie; dass sie in Melun eine Zeitlang unterblieben, war für die Bevölkerung Anlass, die Errichtung eines eigenen Bistums zu erstreben [3]).

Neben der Predigt und dem Unterricht kommen als Mittel sittlicher Einwirkung in Betracht die Kirchenzucht und das mutige persönliche Zeugnis der Bischöfe und Priester für Recht, Sittlichkeit und Wahrheit.

Es dient zum Ruhm der fränkischen Kirche, dass ihre Diener in dieser Hinsicht ihre Pflicht mit einer Furchtlosigkeit und Offenheit erfüllten, die Staunen erregen. Sie leisteten dadurch dem Volk den grösten Dienst; denn sie hinderten, dass das Bewusstsein dessen, was sein soll, dem Zeitalter, in dem nichts zu gelten schien als die Gewalt, verloren ging. Sie waren, wie es der Beruf der Kirche fordert, das Gewissen des Volkes. Zwischen den Mächtigen und den Geringen machten sie dabei keinen Unterschied: im Gegenteil, sie fühlten sich als die von Gott bestellten Fürsprecher und Beschützer aller Schutzlosen. Das gab ihnen Mut den Mächtigen gegenüber.

So war es von Anfang an. Jener Brief, den Remigius von Rheims wahrscheinlich kurz nach der Erhebung Chlodowechs zum König an diesen richtete, wurde schon erwähnt. Der jugendliche Frankenherrscher war kein Christ; aber der christliche Bischof glaubte sich berechtigt ihn an seine Königspflichten zu erinnern, daran, dass das Königtum ein Dienst am Volke, besonders an den

---

1) Vgl. Löning, D. KR. II S. 350 f.

2) Vielfach erwähnt, z. B. Greg. Tur. In glor. conf. 104; Vita Gauger. 2 S. 652; Vita Caes. Arel. I, 50 S. 476, II, 18 S. 491; Vita Leob. 17 S. 79. Conc. Cabill. (639—654) c. 11: Per omnes parrochias vel monasteria, quae mos est episcopis circuire.

3) Brief Leos v. Sens an Childebert (M.G. Ep. III S, 437): Si fortasse ob hoc alterum episcopum sibi fieri rogant, quia nos interclusis itineribus ad eos nec visitatorem mittere possumus nec venire, ista culpa nos non respicit. Die Stelle zeigt, dass Lönings Annahme D. KR. II S. 359 es sei auf die Visitationen kein grosser Wert gelegt worden, unrichtig ist.

Geringen im Volk ist, und ihn daran zu mahnen, dass auch der König unter dem Urteil Gottes steht[1]). Die spätere Zeit bringt eine Menge Beispiele dafür, dass Bischöfe und Äbte nicht unterliessen, den einzelnen Ereignissen gegenüber der sittlichen Anschauung der Dinge Worte zu geben. Als Chlodomer bei seinem Auszuge gegen die Burgunder den Plan fasste, den gefangenen König Sigmund zu töten, sprach der Abt Avitus von S. Mesmin freimütig und furchtlos dagegen[2]); der Brief, welchen Germanus von Paris an Brunichilde richtete, um den Ausbruch eines Bruderkrieges zwischen Sigibert und Chilperich zu verhindern, macht dem Bischofe alle Ehre[3]): er that, wozu er sich verpflichtet fühlte, und er that es in der rechten Weise. Ähnliches wissen wir von Gregor von Tours[4]) und anderen Bischöfen dieser Zeit[5]). Wenn Vorstellungen nicht zum Ziele führten, so ging man noch weiter. Germanus exkommunizirte König Charibert und seine Buhle Markovefa[6]). Vor allem Nicetius von Trier wird hier immer mit Ehren genannt werden[7]): ein Mann, kräftig und durchgreifend,

1) M.G. Ep. III S. 113; vgl. oben S. 117 u. Beilage I.

2) Greg. Tur. H. Fr. III, 6; über Avitus s. unten.

3) Ep. Austr. 9 S. 122.

4) H. Fr. V, 18; VIII, 6, charakteristisch ist, dass sich Gregor in dem letzten Falle als Beauftragter des hl. Martin gibt.

5) Ib. III, 15; 36; V, 3; VIII, 40; IX, 33; 38; X, 8. Es mag hiebei auch an das vielfach berichtete Eintreten der Bischöfe und Mönche für Gefangene und Verurteilte erinnert werden; denn Befreiung der Gefangenen galt in jedem Fall für etwas Gutes. Dass die Rechtspflege dadurch nicht erleichtert, und das Rechtsgefühl verwirrt wurde, ist nicht zu verkennen; aber in einer Zeit, in welcher das Strafrecht an übergrosser Strenge und das Gerichtsverfahren an Willkür krankte, hatte die Sache doch auch ihre berechtigte Seite. Ähnlich ist es mit dem so eifrig gewahrten und so oft verletzten Asylrecht der Kirche. Das Bestreben, dasselbe so zu gestalten, dass sein sittlicher Zweck erhalten werde, und es nicht geradezu zur Schädigung des Verletzten führte, ist immerhin anzuerkennen Conc. Aurel. I (a. 511) can. 1 ff. Aurel. III (a. 538) can. 14. Aurel. IV (a. 541) can. 21. 24. 30. Aurel. V (a. 549) can. 22. Matisc. II (a. 585) can. 8.

6) Greg. Tur. H. Fr. IV, 26.

7) Die Biographie des Nicetius ist eine der besseren, die Gregor von Tours geschrieben hat, vit. patr. 17. Sein Gewährsmann war der Abt Aridius von Limoges, ein Schüler des Nicetius. Venantius Fortunatus Carm. III, 11 giebt nichts Charakteristisches. Erhalten sind ferner einige Briefe von und an Nicetius, abgedruckt M.G. Ep. III S. 116 ff. Ob die dem Nicetius beigelegten Schriften de vigil. serv. Dei u. de Psalmod. bono (Migr. 68 c. 366) ihm angehören, ist ganz unsicher. Man vgl. über ihn Sauerland im Pastor bonus 1890 S. 80 ff.

dem Widerspruch nichts galt, wenn er sich im Rechte wusste, durch Gewalt nicht zu beugen und durch Lob nicht zu gewinnen, gleich gegen Vornehm und Gering. Als ihm einmal ein Kaufmann zu Gefallen zu reden wähnte, indem er erzählte, er sei durch seine Hilfe in einem Sturm gerettet worden, fuhr er ihn an, er möge lieber sagen, wie Gott ihn der Not entrissen habe; denn Menschenkraft könne niemand retten. Wie brauste er auf, wenn ihm leichtsinnige Rücksichtslosigkeit gegen fremdes Recht gegenübertrat: nach seiner Wahl wurde er feierlich eingeholt; man erreichte Trier nicht mehr und schlug das Nachtlager auf freiem Feld auf; unbekümmert um die Eigentümer liessen seine Begleiter die Pferde in die Saat laufen; er aber drohte ihnen mit der Exkommunikation, wenn sie die Felder der Armen nicht achteten. Das waren nicht leere Drohungen; wir wissen, dass er durch den Ernst, mit dem er Zucht übte, Anstoss gab [1]). So handelte er auch gegen die Fürsten: Theudebert I. wie Chlothachar I. hat er das hl. Abendmahl versagt: er ging lieber in die Verbannung, als dass er sich gebeugt hätte. Die gleiche Selbstständigkeit bewies er seinen Amtsgenossen gegenüber: er liebte allein zu handeln. Mapinius von Rheims bemerkte es übel, dass er die Unterstützung der übrigen Bischöfe verschmähte, als sie ihm hätte nützlich sein können [2]). Dabei war er ein frommer Mann und ein Wohlthäter der Armen: man sah ihn wohl um die Mittagszeit, wenn die Kirchen leer waren, in eine Kutte gehüllt, in das Gotteshaus eilen, um seine Andacht zu verrichten; von seiner Milde gegen die Unglücklichen aber sprach man auch jenseits der Alpen. Sein Bild wird vervollständigt, wenn man hört, wie er im Gefühl des fränkischen Reiches lebte: im Traum wurde ihm die Reihe der noch kommenden Frankenkönige und ihre Regierungszeit geoffenbart. Andererseits war gerade bei ihm das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der ehemaligen römischen Welt lebendig: er fühlte sich verpflichtet, auch dem Kaiser Justinian über seine kirchliche Politik Vorstellungen zu machen [3]).

Wie an den Königen Zucht geübt wurde, so auch an dem Volk: man hatte das klare Bewusstsein, dass das die Pflicht der Kirche sei. Zeuge dessen sind die Synoden: sie haben dem Stand der Bischöfe und Kleriker als solchem gedient, wirkliche und vermeintliche Rechte der Kirche eifrig geschützt [4]); aber sie ver-

---

1) Epist. Austr. 11 S. 126.
2) Ibid.
3) Epist. Austr. 7 S. 118 f.
4) Vgl. Löning, D. KR. II S. 453 ff.

gassen dabei nicht, dass ihre erste Aufgabe eine religiöse und sittliche war[1]); sie thaten das Ihre, um die Kirchenzucht nicht einschlafen zu lassen[2]). Und die dahin zielenden Beschlüsse standen nicht nur auf dem Papier. Wenn ein so elender Mensch wie Bischof Cautinus von Clermont sich veranlasst sah einen vornehmen Mörder zu exkommuniziren[3]), so ist klar, dass das noch in allgemeiner Übung war. So erfahren wir denn auch aus den Homilien des Eligius von Noyon, in welcher Weise im Beginne des siebenten Jahrhunderts am Gründonnerstag die Reconciliation der Pönitenten stattfand: in rauhe Kutten gekleidet standen sie an der linken Seite des Altars, auf die Ansprache des Bischofs hin verpflichteten sie sich durch Aufheben der Hände, die früheren Sünden fernerhin zu meiden, und erhielten dann die Sündenvergebung durch bischöfliche Handauflegung[4]).

Dass die Synoden auch bestrebt waren, den klerikalen Stand innerlich zu heben[5]), braucht kaum bemerkt zu werden. Das Gleiche bezweckte die Vereinigung der Kleriker der bischöflichen

---

1) Conc. Arvern. I (a. 535) can. 1: In primis placuit, ut quoties secundum statuta patrum s. synodus congregatur, nullus episcoporum aliquam prius causam suggerere audeat, quam ea, quae ad emendationem vitae, ad severitatem regulae, ad animae remedia pertinent, finiantur.

2) Kirchliche Zensuren gegen den Mörder, auch wenn der weltliche Prozess beendet ist, Aurel. IV (a. 541) can. 28; gegen Mädchenraub, Aurel. III (a. 538) can. 19; Aurel. IV can. 22; Paris. III (a. 556—573) can. 5; gegen Meineid und falsche Anklagen Matisc. I (a. 583) can. 18 f.; gegen die Gewaltthätigkeit an Schwachen, Tur. II (a. 567) can. 27; Matisc. II (a. 585) can. 14; auch wenn der Thäter sich durch einen königlichen Befehl gedeckt hat, Paris. III can. 6. Was die geschlechtliche Zuchtlosigkeit anlangt, so war von Übel, dass die Energie der Kirche durch die Absicht, die kanonischen Ehehindernisse zur Anerkennung zu bringen, von dem eigentlichen Ziel abgelenkt wurde; vgl. über die Durchführung der kirchlichen Eheverbote Löning, D. KR. II S. 542 ff.

3) Greg. Tur. H. Fr. X, 8.

4) Homil. 8 Max. Bibl. XII S. 309.

5) Unwürdige Kleriker sollen aus dem Stande entfernt werden, Aurel. I (a. 511) can. 9; Aurel. II (a. 533) can. 4; 14; Aurel. III (a. 538) can. 7 f. Autiss. (a. 573—603) can. 20; dagegen die Priester zur Erfüllung ihrer Amts- wie ihrer religiösen Pflichten angehalten, Aurel. I can. 5; 28; 31; Aurel. II can. 1 f.; 5 f.; 14; 21; Aurel. III can. 1 f.; 11; Tur. II (a. 567) can. 11; Autiss. c. 21; Missbrauch der geistlichen Gewalt zu egoistischen Zwecken, Überschreitung der Amtsbefugnis oder willkürliche Strenge wurde verwehrt, Aurel. I can. 6. 8; Aurel. III can. 7; Aurel. IV can. 10. Aurel. V can. 2; Paris. III (a. 556—573) can. 3. An die Massregeln gegen die Simonie sei hier nur erinnert.

Stadt zu einem gemeinsamen Leben, wie sie im 6. Jahrhundert nicht selten vorgekommen zu sein scheint[1]).

Ungemein enge ist der Zusammenhang zwischen der Armut und der Unsittlichkeit. Deshalb müssen wir noch einen Blick auf das werfen, was gegen die Armut geschah. Die altkirchlichen Einrichtungen wurden lebendig erhalten und eifrig gefördert. Nach wie vor führten die Kirchen Verzeichnisse der Personen, welche regelmässige Unterstützung bekamen, und welche das Recht hatten, an den Kirchenthüren Almosen zu heischen. Es waren die matricularii. Sie bildeten eine Art Genossenschaft[2]), besassen als solche Vermögen[3]): es kam wohl vor, dass sie in den Testamenten bedacht wurden[4]). Aber man liess sich nicht daran genügen, dass das Gewohnte geschah; man war der Überzeugung, dass mehr geleistet werden müsste: alle Arbeitsunfähigen hätten das Nötige an Nahrung und Kleidung zu erhalten[5]), und dies nicht nur da und dort, sondern überall. Der erst in der Gegenwart allgemein zur Anerkennung gekommene Grundsatz, dass jeder Ort für seine Armen Sorge zu tragen habe, ist bereits von der zweiten Synode zu Tours im Jahre 567 ausgesprochen worden[6]). Das Ziel war, dem Herumziehen der Bettler zu steuern. Neben den Armen betrachtete man die unheilbar Kranken und die

1) Ich möchte nicht wie Rettberg, KG. D. II S. 665, von der Verpflichtung zu mönchischem Leben sprechen; die Sache ist aber eine Analogie: der Bischof und der Klerus seiner Kirche schlafen in einem Gemach (Conc. Tur. II (a. 567) can. 13 f. Greg. Tur. H. Fr. IV, 36; VI, 36); sie nehmen die Mahlzeit gemeinsam ein (ib. X, 21; vit. ptr. 9, 1: mensa canonica; 17, 4).

2) Vgl. Form. Andec. 49. Turon. 11; Greg. Tur. de virt. Mart. I, 31.

3) Testament des Diakon Grimo von Trier, Beyer, Urkundenbuch I S. 6: Casa in Triviris quam a matriculis comparavi ad ipsos matriculos revertatur. Wie mich dünkt, wird man auch hier an die Armen zu denken haben, nicht an die Angehörigen des Domklosters. Dafür spricht der Sprachgebrauch Gregors von Tours, H. Fr. VII, 29: Nonnulli matriculariorum et reliquorum pauperum; de virt. Jul. 38; de virt. Mart. I, 31; II, 22, vgl. auch Anm. 4.

4) Test. Remig. Pard. I S. 82: Pauperibus in matricula positis ante fores ecclesiae expectantibus stipem duo solidi unde se reficiant inferentur. Ebenso erhalten die Armen von Laon einen Solidus. Testam. Bertech. Cenom. ib. S. 203.

5) Conc. Aurel. I (a. 511) can. 16.

6) Conc. Tur. II (a. 567) can. 5: Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires; ut tum vicani presbyteri (die Geistlichen in den Parochien) quam cives omnes suum pauperem pascant; quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alienas non vagentur.

Gefangenen als Gegenstand der regelmässigen Gemeindepflege [1]. Man fasste, um den Anforderungen zu genügen, die Aufstellung eigener Gemeindebeamten für die Armenpflege ins Auge [2]. Wie weit die Sache durchgeführt wurde, lässt sich nicht sehen, aber schon der Gedanke war wertvoll. Der Versorgung der Armen dienten die zahlreich entstehenden Armenanstalten und Krankenhäuser, die sogen. Xenodochien [3].

Das Ankämpfen gegen die Armut ist eine Pflicht, die jedes Zeitalter hat: aber nur wenige Zeiten sind so glücklich zu sehen, dass die Armut sich wirklich mindert. Von der fränkischen Zeit gilt das: man weiss, dass verarmte Städte wieder empor kamen und was noch wichtiger ist, dass die Lage der Sklaven sich bedeutend besserte. In Deutschland wohnten von alters her die meisten Unfreien auf eigener Scholle; sie bebauten ein Grundstück, das ihnen von dem Grundherrn gegen bestimmte Abgaben und Frohnden überlassen war. Diese Einrichtung drang im Gefolge der fränkischen Eroberung auch in die einstmals römischen Gebiete ein; durch sie wurden die Sklavenzwinger der Latifundienbesitzer gesprengt; einer der grössten Fortschritte, die jemals geschehen sind. Da die Frohndienste mässig waren, so konnten die Unfreien eigenes Vermögen

---

1) Conc. Aurel. V (a. 549) can. 20; 21. Lugd. III (a. 583) can. 6.

2) Conc. Aurel. V (a. 549) can. 20: Ut, qui pro quibuscunque culpis in carceribus deputantur, ab archidiacono seu praepositu eclesiae singulis diebus dominicis requirantur, ut necessitas vinctorum secundum praeceptum divinum misericorditer sublevetur; atque a pontifice instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, conpetens victus de domo eclesiae tribuatur.

3) Atolus, ein Zeitgenosse des Remigius, stiftete aus seinem Vermögen bis sena xenodochia, Le Blant, Inscr. I Nr. 334. Das Xenodochium Childeberts in Lyon ist bekannt; vgl. ferner Greg. Tur. in glor. conf. 85 (in Chalon s. S.); V. I Praeiect. 4 A. S. Mab. II S. 613, Xenod. in Colombier; die Stelle ist bemerkenswert, da es sich hier um ein Krankenhaus im eigentlichen Sinn des Wortes handelt: Medicos vel strenuos viros, qui hanc curam gererent, ordinavit, ita tamen ut semper ibidem viginti aegroti mederentur et stipendia sibi acciperent; postquam vero convalescerent, aliis locum curandi darent. Die Vita ist gleichzeitig (c. 17); vgl. über die Biographien P.'s Krusch N.A. XVIII S. 629 ff. In Verdun bestand 636 bei der Basilika S. Petri et Vitoni ein Leprosenhaus (Testam. des Grimo, Beyer UB. 1 S. 6). Im Kloster der h. Agatha zu Longuion (Longagio) bei Longwy wurden sechzehn Arme versorgt (ibid. S. 6). Grimo stiftet in Mercy (Marciacum) ein Armenhaus (S. 6); er bedenkt auch die Leprosen in Metz, in Mastricht, in Quincy (choinsa ecclesia (?) ib. S. 7), er vermacht den Matricularii von S. Martin in Tours 600 solidi (ibid.).

erwerben. Ein Teil derselben erhob sich nach und nach in den Stand der Hörigen [1]). Diese Besserung der Verhältnisse war nicht das Verdienst der Kirche, sie war das glückliche Resultat der grossen Revolution, welche an Stelle des Römerreichs deutsche Reiche setzte, und welche den Wohlstand des Volkes wieder auf den Ertrag der Bewirtschaftung des eigenen Landes basirte; aber ganz unbeteiligt war die Kirche dabei nicht. Die Wohlhabenheit der Stadt Verdun wird auf das Eingreifen des Bischofs Desideratus zurückgeführt [2]). Nicetius erwarb sich Verdienste um die Pflege des Obst- und Weinbaus im Moselthal [3]). Besonders förderte die Kirche auch jetzt die Sitte, den Sklaven die Freiheit zu schenken [4]): sie erkannte es nach wie vor als ihre Pflicht, die Freigelassenen in Notfällen zu vertreten [5]). Wenn den Sklaven der Eintritt in den geistlichen Stand nicht mehr absolut verweigert wurde [6]), so musste auch dadurch die Kluft, welche Freie und Sklaven schied, einigermassen verringert werden.

Schon dies berührt das Gebiet der Kultur überhaupt. Will man aber den sittigenden Einfluss der Kirche ganz ermessen, so muss man schliesslich auch noch daran erinnern, dass der Klerus beinahe der einzige Träger der Bildung war: was das sechste Jahrhundert in dieser Hinsicht besass und erwarb, verdankte es ausschliesslich der Thätigkeit der Geistlichen. Nun ist das sechste Jahrhundert gewiss kein litterarisches Jahrhundert. Aber es ist ein Vorurteil, dass man die Summe idealer Interessen, die in einer gewissen Zeit vorhanden sind, an der Blüte der Litteratur messen könne. Dass ideale Interessen vorhanden waren, zeigt

---

1) Vgl. Schröder, RG. S. 212 ff.

2) Greg. Tur. H. Fr. III, 34.

3) Vgl. Ven. Fort. Carm. III, 12:

Blandifluas stupidis induxit collibus uvas,
Vinea culta viret quo fuit ante frutex.
Jnsita pomorum passim plantaria surgunt
Et pascunt vario floris odore locum.

4) Vgl. die Testamente des Remigius u. a. mit ihren zahlreichen Freilassungen; ferner die Formeln Marc. II, 32—34, 36 u. a., aus denen erhellt, dass die Freilassung von Sklaven als verdienstliches Werk angesehen, also als solches von der Kirche empfohlen wurde. Die kirchlichen Sklaven waren wenigstens nicht ganz von dieser Wohlthat ausgeschlossen Conc. Aurel. IV. (a. 541) can. 9. Doch vergl. C. Rem. (a. 627—30) can. 13.

5) Conc. Aurel. V (a. 549) can. 7. Paris. III (a. 556—573) can. 9. Matisc. II (a. 585) can. 7. Paris. V. (a. 614) can. 9. Vgl. lex. Rip. tit. LVIII §. 1.,

6) Das 5. Konzil zu Orleans forderte zwar die Genehmigung des Herrn, ermöglichte aber zugleich die Weihe ohne dieselbe (can. 6).

die eifrige Bauthätigkeit, überhaupt das künstlerische Bestreben, das wir wahrnahmen. Sieht man auf die Litteratur, so ist die Bemerkung, die sich zunächst aufdrängt, die, dass die Rhetorenlitteratur der römischen Zeit nun abstirbt: Venantius Fortunatus ist ihr letzter namhafter Vertreter. Aber war es zu beklagen, dass sie ein Ende nahm? Die Litteratur hat nur dann Berechtigung, wenn sie hebend und veredelnd auf die Gesamtheit wirkt; geschieht das nicht, so dient sie nur dazu ein Volk zu entkräften. Jene Rhetoren wollten und konnten nicht auf das Volk wirken: sie wollten unverständlich sein, weil sie nur dann glaubten schön und vornehm zu schreiben, und sie waren unverständlich. Nicht zu tadeln hat man das sechste Jahrhundert, dass diese Litteratur der Hohlheit und Lüge in ihm zu Grunde ging; dass es geschah, gehört vielmehr zu den Verdiensten der Franken. An ihre Stelle trat die Litteratur der Heiligenleben. Man mag sehr gering von ihr denken: der Litteratur der Rhetoren gegenüber bezeichnet sie gleichwohl einen Fortschritt: man schrieb wieder, um verstanden zu werden. Venantius Fortunatus, der gewiss kein Schwächling im Phrasenmachen war, hielt es bei der Abfassung seiner Heiligenleben doch für seine Pflicht, sich so auszudrücken, dass nichts für das Volk unverständlich sei[1]). Denn mit dieser Litteratur wollte man nützen. Man schrieb nicht mehr, um zu beweisen, dass man ein höchst gebildeter Mann sei, sondern man schrieb, um der Frömmigkeit zu dienen. Diese Frömmigkeit war sehr unvollkommen, niemand zweifelt daran, aber war sie nicht viel besser als der kraftlose Egoismus der Rhetoren? Wenn wir ein richtiges Bild von ihr entworfen haben, so wird diese Frage bejaht werden dürfen.

Wir haben die Wirksamkeit der Kirche nach den verschiedensten Seiten hin beobachtet; nur eines ist noch nicht erwähnt worden: das Mönchtum und der von ihm ausgeübte Einfluss. Wir widmen dieser Untersuchung ein eigenes Kapitel.

1) V. Alb. 4. S. 29: Ne ad aures populi minus aliquid intelligibile proferatur.

Viertes Kapitel.

Das Mönchtum.

Die schroffsten Gegensätze liegen im Leben neben einander; die verschiedensten Früchte zeitigt der gleiche Boden. Welch ein Unterschied zwischen dem Sinne der Weltentsagenden und dem scharfen, kampfbereiten Egoismus, der die Franken des sechsten Jahrhunderts erfüllte; zwischen einem Leben religiöser Reflexion, wie man es im Kloster heimisch denkt, und der Zurückführung der Religiosität auf ihre einfachsten Grundlagen, wie wir sie bei den Franken bemerkten. Es scheint kein ungeeigneterer Ort für asketische Lebensanschauungen denkbar zu sein, als das fränkische Reich in dieser Zeit. War hier, wo jedermann eintreten musste in den allgemeinen Kampf um Geltung, Macht, Besitz und Genuss, wenn er nicht von den Kämpfenden zertreten werden wollte, Raum für eine Überzeugung, welche diese Güter für wertlos, für schädlich und verwerflich erklärte? Gleichwohl, diese Überzeugung war im fränkischen Reiche vorhanden und wirksam: nirgends fehlte es an Männern, die ihr gemäss handelten, die sie voll Feuer und Nachdruck verkündigten; nirgends fehlte es ihnen an eifrigen Jüngern.

Die Anschauung der Asketen war die alte, wie wir sie kennen [1]. Der Untergang des römischen Reichs, das Aufkommen der Germanen, die gewaltige Umgestaltung aller Verhältnisse, die dadurch herbeigeführt wurde, bewirkten keinen Wandel; jedenfalls sind die

---

1) Vgl. Buch I Kap. II S. 52 ff.

Sätze, welche man jetzt hört, im Vergleich mit Aussprüchen der früheren Zeiten nicht gemildert. Gregor lässt den Eremiten Ämilian einen Jäger, den der Zufall zu ihm führte, mit den Worten anreden: „Ich sehe, dass du mehr dem nachjagst, was der Seele schadet, als dem, was zu ihrem Heile dient. Verlasse deinen irdischen Herrn und folge dem wahren Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Tritt in den Dienst dessen, der gesagt hat: Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid: er ist der Herr, dessen Last leicht und dessen Joch sanft ist“ [1]). Man könnte auf den Gedanken kommen, der Angeredete sei ein Heide gewesen, er werde zur Annahme des christlichen Glaubens aufgefordert: das war aber nicht der Fall: er war ein Christ, er wurde aufgefordert Mönch zu werden. Es ist der alte, unversöhnliche Gegensatz des Asketentums gegen das ganze diesseitige Leben, der sich hier ausspricht. Wenn das Christentum nicht mit asketischem Leben verbunden war, so verdiente es nach der Überzeugung der Asketen seinen Namen kaum: denn nur die Askese ist Dienst Gottes [2]); nur der Asket richtet alle seine Liebe auf den himmlischen Vater [3]), nur bei ihm gehört das ganze Leben Christo [4]). Nur er vermag es, auf dem Steig zur himmlischen Heimat zu

---

1) Vit. patr. 12, 2.

2) Vgl. z. B. ib. 5; V. Caes. Arel. prol. 2 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 457.

3) Ven. Fort. Vit. Alb. 5 S. 29: Inter ipsa novellae iuventutis exordia tanto fidei fervore flagravit, ut parentes . . pro caritate Christi magis iste voluntarie reliquisset et velut hostes animae carnales affectus effugisset, credens sibi sufficere, si omnem dilectionem in solo caelesti patre plantaret. Die Stelle ist reproduzirt in der jungen, anonymen V. Pad. I (A. S. Mab. I S. 256): Paduin denkt parentes pro Christi caritate relinquere et velut hostes animae carnales affectus effugere. Cousiderabat namque illud Sapientis, quam bonum est viro, cum portaverit iugum domini ab adolescentia sua (Thren. 3, 27), credens sufficere, si omnem dilectionem in solo coelesti patre plantaret. Wie hier Liebe zu den Eltern und Liebe zu Gott beinahe als Gegensätze behandelt werden, so von Venantius Fortunatus V. Radeg. 3, S. 39 die Liebe zu Christus und die Liebe zum Gemahle: Plus participata Christo quam sociata coniugio.

4) Ven. Fort. V. Alb. 6 S. 29 von Albin: Hoc solum habens cum homine commune, quod natus est, ceterum totum voluit esse Christi quod vixit. Baudon. V. Radeg. II, 5 S. 381 von Radegunde: Tam se quam sua omnia ei tradidit subdita potestati et ex proprio iure nihil sibi reservans, ut curreret expedita post Christi vestigia et tanto sibi plus augeret in coelo quanto magis subtraxisset in saeculo. Greg. Tur. Vit. patr. 2, praef.: Ut, mortificatis membris, soli illi viverent, de quo apostolus dixit: Jam non vivo ego; vivit autem in me Christus.

bleiben[1]), und wenn er um des Herrn willen alles verlässt, so gilt ihm auch das Wort, dass dieser Zeit Leiden nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll[2]). Von der Finsternis dieser Welt sind die Asketen zu dem Hafen der Ruhe und der Frömmigkeit berufen; sie haben angefangen, das Licht Christi zu schauen[3]). Denn die Askese führt zur Vollendung: sie macht den Menschen Gottes würdig,[4]) überwindet den „Feind"[5]) und erwirbt die ewige Freude[6]): der sterbende Mönch kann zu dem Herrn sagen: Gib, Herr, was du verheissen hast, da wir vollbracht haben, was du gebotest[7]). Für die Asketen schrumpfte die christliche Predigt zusammen zur Predigt der Weltflucht: so verstand sie Gregor; die Männer, welche seit der Zeit der Apostel bis auf die Gegenwart den ganzen Weltkreis mit dem leuchtenden Strahl ihrer Predigt erfüllten, waren die Meister der Askese; sie verkündigten, dass man die weltlichen Sorgen lasse, die Finsternis der Begierden fliehe und dem wahren Gott folge, durch den alles geschaffen ist[8]). Man sieht, dass die Mönche völlig im Zauberkreise der alten Anschauungen verharrten; so unmöglich als je war für sie die richtige Schätzung des Lebens und des Glaubens.

Gleichwohl wurde die Stellung des Asketentums unter dem

---

1) Vita Geretr. Prol. S. 453; vgl. Vit. Consort. 2 A. S. Mab. 1 S. 235. Eucherius sagt zu seiner Gemahlin: Audisti credo, dulcissima, et fideli animo retines Dominum nostrum Jesum Christum per evangelium suum salubriter admonentem, ubi ait: Venite ad me etc. Quae propter tam dulcibus promissis eius religiosum admoventes auditum, cur non observamus praecepta eius, praesertim cum ille nobis dederit, quae possunt iure nostras facultates regere ac possidere? Si ergo tibi non displicet, comam capitis mei tondere decrevi et vitam ducere solitariam. Vit. Ebrulfi 6 S. 336.

2) Greg. Tur. Vit. ptr. 13, 1, vgl. 4, praef.; 5, praef.; 11, praef.

3) Caesariae ep. ad Rich. M.G. Ep. III S. 452.

4) Greg. Tur. Vit. ptr. 2, praef.

5) Ven. Fort. V. Alb. 6 S. 29.

6) Nach Gregor von Tours sind die Stufen, auf welchen der Mensch zum Himmelreich emporsteigt: das Martyrium, das Fasten, die Keuschheit, das Leben der Pönitenten (Vit. ptr. 10 Einleitung). An einer anderen Stelle liest man: Immer schliesst die irdische Armut den Himmelssaal auf (ib. 11 Einleitung). Die Stellen, in denen von der Verdienstlichkeit der guten d. h. asketischen Werke die Rede ist, sind Legion; man vgl. z. B. Ven. Fort. Carm. III, 25. IV, 11; VIII, 3; 4; 8; IX, 11; X, 17. V. Radeg. 12 f. V. Alb. 6. Baudon. V. Radeg. II, 5 S. 381. V. Leob. 7 S. 75. V. Caesar. I, 7 S. 459.

7) Baudon. V. Radeg. II, 8 S. 383.

8) Vit. patr. 18 Einleitung.

Volk und in der Kirche eine andere als vordem. Vor allem ist von einem Zwiespalt zwischen ihm und dem Episkopate nun kaum eine Spur mehr zu bemerken[1]). Wenn auch das Leben vieler Bischöfe sehr wenig asketisch war, prinzipiell hat keiner die asketische Lebensanschauung verworfen; wenigstens in der Theorie war ihr Recht anerkannt. Der oberflächliche Venantius Fortunatus war in diesem Punkte mit dem ernsten Gregor von Tours ganz einer Meinung. Das war die natürliche Folge der früher erwähnten Thatsache, dass die Religiosität in den asketischen Kreisen am meisten Kraft und Lebendigkeit besass: die hier gepflegten Überzeugungen wurden deshalb als die normalen betrachtet. Man sieht es daraus, dass die früheren Bedenken gegen die Wahl von Mönchen zu Bischöfen verschwunden sind. Jetzt wurden die Leiter der Kirche nicht ungern den Klöstern entnommen; so um einige Beispiele anzuführen, Vedastus von Arras[2]), Salvius von Albi[3]), Nicetius von Trier[4]), Germanus von Paris[5]), Gallus von Cler-

---

1) Die Anschauung Roths, Benefizialwesen S. 263, dass die Klöster keine bittereren Feinde als die Bischöfe hatten, ist für diese Zeit unbegründet; vgl. Löning, D. KR. II S. 370. Sie gilt erst für eine spätere Zeit und auch da nicht allgemein. Doch beweisen Aussprüche wie der Rat des Diakon Nileffus an Leobin: Nulli episcoporum te obsequiis obliges, quia inter malos bonus multos invenies detractores (V. Leob. 3 S. 74) immerhin, dass das alte Misstrauen noch nicht ganz erloschen war.

2) V. Ved. 3 M.G. Scr. rer. Merov. III S. 409: Chlodowech erfährt in Toul, inibi b. Vedastum sub religionis cultu vitam degere; einem klösterlichen Verbande scheint er jedoch nicht angehört zu haben; ebenso wenig später in Rheims (c. 4). Diese Angaben wird man als glaubwürdig betrachten dürfen.

3) Greg. Tur. H. Fr. VII, 1.

4) Greg. Tur. Vit. patr. 17, 2: A studiosissimis enutritus parentibus litteris institutus, abbati cuidam in monasterio commendatur, in quo loco ita se devotum Deo exhibuit, ut migrante abbate ipse succederet. Vgl. ep. Austr. 5 S. 116. Rettberg, KG. D. I S. 462 denkt an ein Kloster in Limoges; höchst wahrscheinlich mit Unrecht; das Limousin gehörte erst seit 531 zum Reiche Theuderichs; vergl. Bonell, Anfänge des karol. Hauses S. 199. Um diese Zeit muss aber Nicetius bereits Bischof von Trier gewesen sein, während er doch schon als Abt in seelsorgerlichem Verkehre mit Theuderich stand (vit. patr. 17, 1). Man hat entweder an irgend ein Kloster im Nord-Osten, etwa in Rheims zu denken — Trier selbst ist ausgeschlossen — oder an ein Kloster in der Auvergne. Das letztere hat gegen sich, dass Gregor keine eigene Kenntnis von dem Leben des Nicetius hat.

5) Ven. Fort. V. Germ. 3, S. 12. Germanus war Presbyter in Autun und wurde von Bischof Nectarius als Abt an die Spitze des Klosters bei S. Symphorian gestellt. Die Erbauung der Symphorianbasilika durch den

mont[1]), Albin von Angers[2]), Leobin von Chartres[3]), Paternus von Avranches[4]): Die Namen zeigen, dass es nicht die schlechtesten Männer waren, welche aus dem Kloster zum Episkopate gelangten. Je ernster sie es mit ihren Überzeugungen nahmen, um so treuer mussten sie auch als Bischöfe an ihnen festhalten. Wenn Abt Florian von Romain-Moutier von Nicetius rühmte, er sei im Kloster also gefestigt worden, dass er das Meer der Welt ohne die Unruhe der Welt, ohne Anstoss und Anhalt zu durcheilen vermöge[5]), so hätte man ähnliches sicher noch von vielen anderen Bischöfen sagen können. Wie hätten sie unterlassen sollen, ihre Anschauungen auszubreiten, überall sich als eifrige Förderer des Mönchtums zu beweisen?

Diese Förderung war nun um so unbedenklicher, da es den Bischöfen gelang, die Klöster vollständig ihrem Einflusse zu unterwerfen. Dadurch wurde die Gefahr beseitigt, dass innerhalb des Bistums eine von dem Bischof unabhängige, mit ihm wetteifernde religiöse Macht entstünde. Die Rechtsbasis boten die Bestimmungen von Chalcedon, welche im allgemeinen die Unterwerfung der Mönche

---

Presbyter, später Bischof Eufronius von Autun, erwähnt Gregor H. Fr. II, 15; nach Longnon S. 205 lag sie zwei Kilometer nördlich von der Stadt.

1) Greg. Tur. Vit. patr. 6, 1; er war Mönch im Kloster Cournon (monast. Crononense, 12 Kilometer südöstlich von Clermont, Longon S. 498).

2) Ven. Fort. V. Alb. 5 S. 29; er war Mönch, später Abt (c. 8) in dem monasterium Tincillacense, Diözese Angers.

3) Leobin ist ein Beispiel der unstäten Wanderlust der Asketen: er wurde wahrscheinlich in Poitiers, seiner Heimat, Mönch (V. Leob. 2 S. 74), verliess jedoch das Kloster, um den heiligen Avitus, der als Eremit in dem Perche, der Waldgegend zwischen Chartres und Le Mans (Longnon S. 154 f.) lebte, aufzusuchen. Dieser nahm ihn nicht an: er ging deshalb nach St. Mesmin (Miciacum), wo er längere Zeit blieb, dann fasste er den Beschluss, sich nach Lerins zu begeben, wurde aber durch einen Lirinensischen Mönch wieder irre gemacht. Eine Zeitlang verweilte er bei dem Bischof Hilarus in Javols, dann zog ihn der Ruhm des Lupus, des späteren Bischofs von Lyon, nach Islebarbe in der Saône; hier verbrachte er fünf Jahre. Nun suchte er Avitus von neuem auf und blieb jetzt bis zu dessen Tod bei ihm. Während der nächsten Jahre lebte er als Einsiedler im Kohlenwalde bei Tournai; endlich machte ihn Bischof Ätherius von Chartres zum Abte des Klosters Brou (Brajacum). Auch diese Stelle aber verliess er, um Lerins aufzusuchen, und es bedurfte des ernsten Tadels des Cäsarius von Arles, um ihn zur Rückkehr zu bewegen.

4) Ven. Fort. V. Patern. 3 S. 34. Paternus war Mönch in S. Jouin de Marnes (mon. Enessio) in der Diözese Poitiers, verliess aber das Kloster und wurde Einsiedler.

5) M.G. Ep. III S 116.

unter die Bischöfe und das Aufsichtsrecht der letzteren über die Klöster aussprachen [1]. In der Ausführung ging man im fränkischen Reich indes ohne Zweifel viel weiter als in Chalcedon beabsichtigt war. Denn die Leitung des Bischofs erstreckte sich auf die gesamten äusseren und inneren Verhältnisse der Asketenvereine: wie die Gemeinden seiner Diözese, so visitierte er auch die in ihr gelegenen Klöster [2]; er hatte die Aufsicht über die Vermögensverwaltung derselben [3], geradeso wie über die der Parochien; kein Verkauf konnte ohne seine schriftliche Zustimmung abgeschlossen werden. Wie es zu seinen Pflichten gehörte Synoden der Presbyter abzuhalten, so versammelte er auch die Äbte zu regelmässig wiederkehrenden Konferenzen [4]. Zur Gründung neuer Klöster war die bischöfliche Erlaubnis erforderlich [5]. Bestimmungen über die Disziplin [6] unter

1) Can. 4 u. 8, vgl. 23 u. 24. Zöckler, Askese und Mönchtum. I, 1897 S. 291; Weiss, die kirchl. Exemtionen der Klöster, 1893 S. 10.

2) Vit. Alb. 11 S. 30: Cum Asiacum monasterium paterna sollicitudine visitasset. Vit. Patern. 18 S. 37: Cum fratres Sesciaco visitare cuperet; vgl. Greg. Tur. vit. patr. 6, 2: Bischof Quintian von Clermont besucht Cournon.

3) Conc. Agath. (a. 506) can. 56, wiederholt Epaon. (a. 517) can. 8: De venditionebus, quas abbates facere praesumserint, forma servabitur, ut quidquid sine episcoporum notitia venditum fuerit, ad potestatem episcopi revocetur. Aurel. III (a. 538) can. 26: Abbatibus . . de rebus ecclesiasticis vel sacro ministerio alienare vel oblegare absque permisso et subscriptione episcopi sui nil liceat. Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 11: Si quid abbatibus aut sacris monastheriis aut parrociis pro Dei fuerit contemplatione conlatum, in sua proprietate hoc abbates vel presbyteri minime revocabunt nec alienare rem cunctis fratribus debitam quacunque occasione praesumant. Quibus si fuerit inpositum, ut constituta convellant, non aliter valeat, nisi fuerit sui episcopi suscriptione firmatum.

4) Conc. Aurel. I (a. 511) can. 19: Abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant et, si quid extra regolam fecerint, ab episcopis conrigantur; qui semel in anno, in loco ubi episcopus elegerit, accepta vocatione conveniant. Wiederholt auf der Synode von Auxerre (573—603) can. 7: Ut medio Madio omnes presbyteri ad Synodo in civitatem veniant et Kalendis Novembris omnes abbates ad concilium conveniant.

5) Bestimmung der westgotischen Synode zu Agde (506) can. 27 und der Burgundischen zu Epaon (517) can. 10. Es ist nicht zu bezweifeln, dass diese Vorschriften auch im fränkischen Reiche als kirchlich giltig angesehen wurden. Vgl. die von Löning, D. KR. II S. 370 f. angeführten Beispiele für Einholung bischöflicher Erlaubnis. Sie gehören freilich erst dem 7. Jahrhundert an.

6) Die Unterordnung der Äbte unter die Bischöfe ist im allgemeinen ausgesprochen: Conc. Aurel. I can. 19 (s. Anm. 4); Aurel. II (a. 533) can. 21. Arel. V (a. 554) can. 2 und 5. Im einzelnen findet man Bestim-

den Mönchen, und über die Hausordnung im Kloster wurden auf den Synoden von den Bischöfen getroffen[1]). Sie nahmen das Recht in Anspruch, unwürdige Äbte zu bestrafen, selbst ihrer Stellen zu entsetzen[2]). Am wichtigsten war, dass sie die Vorsteher der meisten Klöster ernannten. Bei Klöstern, die sie selbst gestiftet hatten oder die im Besitze der Kirchen waren, ist es selbstverständlich, dass ihnen diese Befugnis zustand[3]); es war wohl Ausnahme, wenn den Mönchen das Recht, ihren Vorsteher zu wählen, eingeräumt wurde[4]). Nun befanden sich aber die Klöster zum grossen Teil im königlichen oder im Privatbesitz, zum Teil waren sie selbständige Korporationen[5]). Diese verschiedene rechtliche Stellung ging in den meisten Fällen auf die Stiftung zurück: das

---

mungen darüber, dass der Abt ohne bischöfliche Erlaubnis sich nicht aus dem Kloster entfernen dürfe (Arel. V can. 3), dass er bei nachlässiger Handhabung der Disziplin in ein anderes Kloster zu verweisen sei (Conc. Autiss., 573—603, can. 26), dass ohne Genehmigung des Abtes kein Mönch sich in eine Sonderzelle zurückziehen solle (Conc. Venet. a. 465 can. 7; wiederholt Agath. can. 38. Aurel. I can. 22, hier wird neben der Erlaubnis des Abtes die Zustimmung des Bischofs noch eigens verlangt); dass die Mönche nicht ausserhalb des Klosters umherschweifen dürfen (Conc. Andeg., a. 453, can. 8: die Äbte und Bischöfe sollen solche nicht zur Kommunion zulassen; Ven. can. 6: sie sollen mit Schlägen gezüchtigt werden; wiederholt Agath. can. 38; Aurel. I can. 19); dass die ins weltliche Leben zurückkehrenden der Exkommunikation verfallen (Arel. II, a. 452, can. 25 vgl. can. 52; Turon. I, a. 461, can. 6. Venet. can. 4. Aurel. I can. 21. V (a. 549) can. 19. Paris. III (a. 556—573) can. 5. Turon. II (a. 567) can. 16; 20. Matisc. I (a. 583) can. 12; 20. Lugd. III (a. 583) can. 3.

1) Vorschriften über die Fasttage der Mönche, Conc. Tur. II (a. 567) can. 18, dass keine Frau ein Mönchskloster, Conc. Autiss. (a. 573—603) can. 26, und Männer nur das Salutatorium und Oratorium der Frauenklöster betreten dürfen, Conc. Matisc. I can. 2, dass nicht zwei Mönche in einem Bette schlafen, Conc. Turon. II can. 15.

2) Conc. Aurel. I can. 19; Epaon. (a. 517) can. 19; Turon. II can. 7. Das Recht der Bischöfe, den Abt abzusetzen, ist hier als anerkannt vorausgesetzt; die Synode wehrt nur einem Missbrauch desselben: Ut episcopus nec abbatem nec archipresbyterum sine omnium suorum compresbyterorum et abbatum concilio de loco suo praesumat eiecere.

3) So ernennt z. B. Probianus von Bourges den Vorsteher eines kleinen Klosters, Agustus, zum Abte des von ihm gestifteten Symphoriansklosters bei Bourges, Greg. Tur. in glor. conf. 79; ebenso Remigius von Rheims, wenn einer sehr jungen Quelle zu glauben ist, einen gewissen Theoderich zum Abte eines zu errichtenden Klosters, V. Theod. 7 A. S. Mab. 1 S. 597.

4) Das geschah durch Cäsarius von Arles, Recapit. c. 12; das Testament des Cäsarius, das die gleiche Bestimmung enthält, ist unecht.

5) Vgl. Löning, D. KR. II S. 374 f.

von dem Grundherren, sei es dem König oder einem Privatmann, errichtete Kloster blieb in seinem Besitz, ebenso wie die auf seinem Grund und Boden erbaute Kirche ihm zu eigen blieb. Nicht selten kam es aber auch vor, dass Private den Besitz an ihren Klöstern dem König übertrugen, oder dass der Besitzer auf sein Eigentumsrecht zu gunsten der Kongregation der Mönche verzichtete; das Kloster wurde unabhängig. In diesen Fällen kam das Recht, den Abt zu bestellen, dem Besitzer [1]) oder der Korporation als solcher zu [2]),

1) Demgemäss bestellte Chlodowech den Presbyter Euspicius, bezw. dessen Neffen Maximin zum Vorsteher des Klosters Miciacum (Vit. Maxim. 10 ff. A. S. Mab. 1 S. 566); die bischöfliche benedictio, qua patres abbatesque monachorum confirmari solent, erhielt Maximin erst nach Verlauf einiger Zeit (c. 17 S. 567): doch wurde er nicht durch sie Abt, er war es schon vorher und zwar schon als Laie (c. 15). Die Königin Radegunde ernannte ihre Pflegetochter Agnes zur Äbtissin des von ihr gestifteten Klosters in Poitiers (abbatissam institui), für die Folgezeit bestimmte sie — gemäss der Regel des Cäsarius —, dass die Äbtissin gewählt werde (cum Deus praedictam domnam sororem nostram Agnetem de saeculo migrare voluerit, illa in loco ejus abatissa de nostra congregatione debeat ordinari, quae Deo et ipsi — der Kongregation — placuerit custodiens regulam (Urkunde der Radeg. bei Greg. Tur. H. Fr. IX, 42). Ebenso ernannte der Einsiedler Patroclus den Abt von Colombier, Greg. Tur. Vit. ptr. 9, 3, Ramelenus, der Bruder des Bischofs Donatus von Besançon, den Abt Siagrius, V. Columb. 22 A. S. Mab. II S. 12, und wenn einer jungen Quelle zu glauben ist, der Abt Ebrulf die Vorsteher der von ihm gestifteten Klöster, V. Ebr. 16 A. S. Mab. 1 S. 338. Analog ist es, wenn von dem Gründer und Vorsteher des Klosters der Nachfolger bestimmt wird, Vita Geretr. 6 S. 459 f.; Jon. Vita Joh. Reom. 19 S. 516; vgl. aus jüngeren Quellen V. Lifard. 12 A. S. Mab. 1 S. 147; V. Ared. 50 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 601; V. Eugend. 8 S. 156. Man wird diese jüngeren Schriften als Belege anführen dürfen, da die in ihnen vorausgesetzten Rechtsverhältnisse sich nicht erst in der Karolingerzeit bildeten, sondern älter sind.

2) Nach Venant. Fortunatus wurde Albinus zum Abt des Klosters Tincillacum (unbekannter Lage) gewählt, Vita Albini 8 S. 29 f. Ebenso bestellte nach Jonas Mumulinus, als er das Bistum Langres erhielt, Leubardinus zum Abt von Moutier-S.-Jean cum consensu fratrum, Vita Joh. Reom. 19 S. 516. Er selbst war von seinem Vorgänger Silvester ernannt worden, wie dieser von dem Stifter. Man vgl. die Angaben jüngerer Quellen, nach denen die Mönche des Klosters Bevon, Diöz. Sisteron, mit Zustimmung des burgundischen Königs Gundobald den Mönch Marius von S. Mesmin zum Abte wählten, seine Wahl wurde von Bischof Johannes bestätigt, V. Mar. 2 A. S. Mab. 1 S. 98 f. Ebenso wurde Maxentius zum Abte eines Klosters in der Diözese Poitiers gewählt, V. Max. 2 S. 561. Theodulf von Rheims wurde in dem Kloster des Theoderich (s. S. 236 Anm. 3) Abt praesule annuente et monachorum caterva petente, V. Theod. 4 S. 328.

dem Bischof blieb, da der Abt in der Regel Presbyter war, nur das Recht, der Wahl beizustimmen oder sie abzulehnen[1]). Es scheint jedoch, dass die Bischöfe auch für unabhängige Klöster nicht selten die Äbte ernannten[2]).

Die Klöster erscheinen nicht mehr als religiöse Laiengesellschaften, über welche der Bischof keine grössere Macht besass als über jedes Mitglied seiner Diözese, sondern gewissermassen als kirchliche Organe, die eben deshalb der direkten Leitung der Bischöfe unterstanden. Ihre Unabhängigkeit büssten sie dadurch ein; aber was sie an Freiheit der Bewegung verloren, mussten sie an Einfluss und Ansehen gewinnen.

Und wie stellten sich nun die Mönche zu den Laien, zu dem Volk, unter dem sie lebten? Wenn die späteren Nachrichten glaubhaft sind, so bewies sich der Scharfblick Chlodowechs auch darin, dass er die grosse Bedeutung, welche die von der Welt Zurückgezogenen für die Welt hatten, alsbald erkannte: wie er die Bischöfe zu gewinnen wusste, so verstand er die Asketen an sich zu ziehen. Man wusste alsbald eine Menge Beispiele davon zu erzählen. Schon als er aus dem Alamannenkrieg zurückkehrte, soll er in Toul Vedastus, den späteren Bischof von Arras, in seine Begleitung aufgenommen haben[3]). Im burgundischen Gebiete lebte ein berühmter Asket, Eptadius: auch von ihm wollte man wissen, dass er die Aufmerksamkeit des Frankenkönigs auf sich zog: Chlodowech habe gewünscht ihn auf den bischöflichen Stuhl von Auxerre zu erheben[4]). Nicht minder soll er sich für den Abt Maxentius in

---

1) Vgl. S. 237 Anm. 2 u. V. Lifard. 13 S. 147.

2) Fälle, in welchen Bischöfe Abte ernannten, sind verhältnismässig zahlreich überliefert: Cäsarius wurde von Bischof Eonius von Arles zum Abte ernannt, V. Caes. I, 12 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 461, Leobin durch Aetherius von Chartres, V. Leob. 9 S. 76, Germanus durch Nectarius von Autun, V. Germ. 3 S. 12, Ernäus durch Innocenz von Le Mans, V. Ern. 2, A. S. Boll. Aug. II S. 426, Austregisel durch Aetherius von Lyon, V. Austreg. 4 A. S. Mab. II S. 89. Bemerkenswert sind auch die Konzilienbeschlüsse, da aus denselben erhellt, dass die Bischöfe die Ernennung der Abte überhaupt als in ihre Kompetenz fallend betrachteten: Conc. Epaon. (a. 517) can. 19: Abbas, si in culpa reperiatur aut fraude et innocentem se asserens ab episcopo suo accepere noluerit successorem, ad metropolitani iudicium deducatur; vgl. Turon. II (a. 567) can. 7 oben S. 236 Anm. 2. Aurel. III (a. 538) can. 21: De his clericorum personis, quae de civitatinsis ecclesiae officio monastiria, deiocesis vel basilicas . . . suscipiunt ordenandas etc.

3) V. Vedast. 3 S. 407.

4) V. Eptad. 8 S. 189.

Poitiers[1]), für den Presbyter Euspicius von Verdun und seinen Neffen Maximin interessiert haben; den letzteren überliess er Micy bei Orleans zur Gründung eines Klosters. Die späteren Berichterstatter wollen wissen, dass das Entgegenkommen des Königs bei keinem dieser Mönche fruchtlos war: sie sahen in seiner Gunst eine Gabe des Himmels und vergalten sie mit den reichsten Segenswünschen[2]). Es ist nicht möglich, zu entscheiden, in wie weit diesen Nachrichten eine glaubhafte Überlieferung zu Grunde liegt. Man muss also jede einzelne dahingestellt sein lassen. Die Vorstellung, die sie insgesamt darbieten, hat jedoch eine wertvolle Stütze an der Thatsache, dass es in der nächsten Umgebung des Königs nicht an Empfänglichkeit für die Gedanken der Entsagenden fehlte: eine Schwester, die ihm, wie es scheint, sehr nahe stand, Albofledis, nahm den Schleier[3]). Unwahrscheinlich ist es demnach nicht, dass er ein gewisses Interesse an den Mönchen nahm; und sollte er übersehen haben, dass jeder Gunstbeweis, den er ihnen erzeigte, ihm Sympathien bei den kirchlich Gesinnten erwarb?

Stellt man den für das Wohl des Frankenkönigs betenden Mönchen Salvian und seine Gesinnungsgenossen gegenüber, die obwohl Römer im Römerreiche sich als Fremde fühlten und nur den Beruf zu haben glaubten, der Welt das verdiente Gericht zu verkündigen, so ist der Unterschied augenfällig: es gelang Chlodowech bei den Asketen innere Teilnahme für das Frankenreich zu erwecken. Sie haben sie bewahrt: die mönchischen Verfasser der Heiligenleben sind ebenso patriotische Franken wie die fränkischen Bischöfe[4]). In der Theorie war der Gegensatz gegen alles Weltliche ungeschwächt, in Wirklichkeit aber stellte sich die Sache so, dass die Asketen gleichsam das ergänzten, was den Weltlichen mangelte: aus ihren Richtern wurden sie ihre Fürsprecher, statt

1) V. Maxent. 8. A. S. Mab. 1 S. 562: Rex multis impensis s. honoravit Maxentium deditque ei tunc temporis villam vocabulo Milon necnon et alia multa. Ab illo autem die et deinceps ita eum dilexisse ut proprium dicitur filium, eo quod eum virum cognoverit sanctissimum.

2) Vit. Maxim. Mic. 11 A. S. Mab. I S. 566. Euspicius sagt zum König: Quia impar sum tantae benignitati, ille tibi rependet vicissitudinem huius beneficii, qui tuo id inspiravit cordi. Über die gefälschte Urk. Clodowechs M.G. Dipl. I Nr. 1 s. Havet, Oeuvres I S. 37. Über die Lage des später nach Maximin genannten Klosters (S. Mesmin) s. Longnon S. 374; es blieb in Verbindung mit dem Hause Chlodowechs, vgl. Greg. Tur. H. Fr. III. 6.

3) Vgl. den Trostbrief des Remigius über ihren Tod, M.G. Ep. III S. 112.

4) Eine Ausnahme macht der Verfasser der vit. Leobini, die auch deshalb nicht von Venantius Fortunatus sein kann. S. S. 196 Anmerk. 8.

sie zu verdammen beteten sie für sie[1]). Und jedermann konnte ihre Fürsprache erwerben: sie war leicht erkauft dadurch, dass man ihre Unternehmungen förderte.

Diese Änderung in der Stellung der Mönche zum Volk machte den raschen Aufschwung möglich, welchen das Mönchtum im fränkischen Reich nahm: Förderung durch Fürsten und Bischöfe, durch Geistliche und Laien wirkte dabei zusammen.

Es ist möglich, dass schon Chlodowech die Stiftung des einen oder des anderen neuen Klosters unterstützte; aber ein sicherer Nachweis lässt sich doch bei keinem führen[2]). Auch was Chrodechilde hinsichtlich der Förderung des Mönchtums nachgerühmt wird, ist zu wenig sicher bezeugt, als dass es für glaubwürdig gelten könnte[3]). Dagegen führen mit Recht zahlreiche Klöster ihren Ursprung auf die Söhne und Enkel des ersten christlichen Frankenkönigs zurück. Unter den ersteren war Childebert der freigebigste Gönner der Mönche. Er erbaute dem spanischen Märtyrer Vincentius zu Ehren bei Paris eine Basilika; wahrscheinlich war von Anfang an ein Kloster mit ihr verbunden; es ist später unter dem Namen S. Germain des Prés eine der hervorragendsten Abteien Frankreichs geworden[4]). In Arles stiftete er ein Mönchs-, vielleicht auch ein Nonnenkloster[5]). Unsicherer ist, ob wirklich durch ihn die Stiftung von S. Calais in der Diözese

1) Vgl. die höchst charakteristische Äusserung der Provinzialsynode Leodegars v. Autun: Si haec omnia fuerint legitime apud abbates vel monasteria conservata, et numerus monachorum Deo propitio augebitur et mundus omnis per eorum orationis assiduas omnibus malis carebit contagiis.

2) Über S. Mesmin s. S. 239, 1. Vita Melan. 4 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 373 ist im allgemeinen von der Erbauung etlicher Klöster durch Clodowech die Rede. Aber das Zeugnis dieser Biographie wiegt nicht schwer.

3) Als von Chrodechilde gestiftet, bezw. erneuert, nennt ihre Biographie das Peterskloster ante portam b. Martini in Tours, das Marienkloster Andely an der Seine unweit von Rouen, das Petersstift bei Laon, und die Apostelkirche, später St. Ouen zu Rouen (c. 11 u. 13 M.G. Scr. rer. Mer. II S. 346 f.). Aber auch diese Quelle ist unzuverlässig.

4) Greg. Tur. H. Fr. IV, 20; vgl. das unechte Diplom M.G. Dipl. I S. 7 Nr. 5. Nach der jungen Vita Droctov. war Droctoveus der erste Abt des Klosters. Die Nachricht ist nicht unmöglich; Venantius Fortunatus kennt ihn als Schüler des Bischofs Germanus, Carm. IX, 11. S. Germain des Prés ist gegenwärtig die einzige romanische Kirche in Paris.

5) Das erstere ist von Gregor d. Gr. in einem Brief an Virgilius von Arles (J. W. 1745) erwähnt. Der in ihm angeführte Brief des Papstes Vigilius an Aurelian von Arles ist verloren. Aurelian verfasste für das Kloster eine eigene Regel (Migne 68 S. 385 ff). Da er auch für das Marienkloster eine Regel schrieb (S. 399 ff), so ist die Vermutung erlaubt, dass auch

Le Mans[1]), S. Marcouf in der Diözese Coutance[2]) und Dol in der Bretagne[3]) möglich gemacht wurde. Dass Chlothachar I. dem Asketentum innerlich fremd gegenüberstand, bezeugt Venantius Fortunatus[4]); aber auf sein Verhalten hatte das wenig Einfluss. Mochte er der asketischen Neigungen seiner Gemahlin Radegunde spotten, das von ihr in Poitiers gestiftete Kloster zum Heiligen Kreuz hat er gleichwohl gefördert[5]). Auch St. Medard in Soissons scheint ihm seine Entstehung zu verdanken[6]).

Weder von Theuderich I. noch von Chlodomer wissen wir, dass sie Klöster gestiftet oder ausgestattet haben; aber wir besitzen Nachrichten über ihren Verkehr mit Mönchen, die glaubwürdig sind. Vor dem durchgreifenden Ernst des Nicetius beugte sich der willens- und thatkräftige Theuderich, er verehrte ihn, erzählt Gregor von Tours, weil er ihn tadelte[7]); es ist die Achtung, welche verwandte Naturen vor einander empfinden, auch wenn sie zusammenstossen. Weniger Eindruck machten die Vorstellungen des Abtes Avitus von S. Mesmin auf Chlodomer, so berechtigt sie waren[8]).

Unter Chlodowechs Enkeln war Guntchram ein eifriger Pfleger des Mönchtums; seine berühmteste Stiftung ist das Marcellus-

dies Kloster mit Unterstützung des Königs entstand. Gregor von Tours kennt ein Nonnenkloster in Arles, bezeichnet es aber nicht näher (H. Fr. IV, 26).

1) Falsche Stiftungsurkunde M.G. Dipl. I S. 3 f., Nr. 2. Über den Stifter, Charileffus, berichtet eine im 9. Jahrh. verfasste, wenig glaubwürdige Biographie. M.G. Scr. rer. Merov. III S. 386. Das Kloster wurde ursprünglich als mon. Anninsula oder Anisola bezeichnet, nach dem Flüsschen Anille, an dem es liegt (Greg. Tur. H. Fr. V, 14 s. Longnon S. 296; über die Urk. des Klosters Havet, Oeuvres I S. 103 ff.

2) Vita Marculfi 4 u. 7 A. S. Mab. I S. 121 f. Der ursprüngliche Name war Nantus. St. Marcouf wurde Mutterkloster mehrerer anderer c. 14 S. 123; über die Lage Longnon S. 109.

3) Vita Sams. II, 9 Anal. Boll. VI S. 130.

4) Vita Radeg. 5 S. 40.

5) Greg. Turon. H. Fr. IX, 42.

6) Ib. IV, 19. Gregor spricht nur von der Erbauung der Medardusbasilika. Doch ist es wahrscheinlich, dass das Kloster zugleich mit der Kirche entstand. Die Urkunde Johannes III. für das Kloster (J.W. 1039) ist unecht. Wenigstens erwähnt mag werden, dass Chlothachar nach jüngeren Quellen das Vincentiuskloster bei Paris (V. Droct. 15 S. 541) und das monasterium Mariacense (Maire l'Evescaut, V. Iuniani 10 A. S. Mab. I S. 295) begünstigte. Ob diese Nachrichten glaubwürdig sind, lässt sich nicht entscheiden.

7) Greg. Tur. Vit. patr. 17, 1.

8) S. S. 223 Anmerk. 2.

kloster in Chalon s. S.[1]), das für das mittlere Frankreich rasch eine ähnliche Bedeutung gewann, wie sie Lerinum für das südliche hatte: seine Einrichtungen wurden für andere Stiftungen vorbildlich[2]). Auch S. Symphorian in Bourges[3]) und S. Benignus in Dijon[4]) erhielten von Guntchram Schenkungen; der Abtei S. Calais erteilte er die Immunität[5]); aber die Freigebigkeit des Königs und seiner Familie — seine zwei Töchter Chlodebergis und Chlodechildis waren Nonnen — beschränkte sich nicht auf diese Klöster; sie scheint sehr vielen zu gute gekommen zu sein[6]).

1) Fredeg. chron. IV, 1; vgl. Greg. Tur. H. Fr. V, 27; in glor. mart. 52.

2) Vgl. das Diplom Dagoberts für das Kloster Rebais M.G. Dipl. 1. S. 17 No. 15, die Urkunde Burgundofaros von Meaux für dasselbe Kloster Pard. II S. 40; Emmos von Sens für das Kloster des h. Columba daselbst ib. S. 110; desselben für das Kloster S. Peter daselbst ib. S. 123; Berdefreds von Angers für Corbie ib. S. 127; des Drauscius von Soissons für das Marienkloster daselbst ib. S. 139; des Aredius von Vaison für das Kloster Grosseau ib. S. 192; des Bertoendus von Châlons s. M. für das Kloster Der ib. S. 222.

3) Conc. Valent. II (a. 585): Ut si quid basilicae s. Marcelli vel s. Symphoriani vel quibuscunque locis vel servientibus Deo . . . rex vel . . iugalis sua filiaeque eorum . . . contulisse vel adhuc conferre voluerint etc. Der h. Symphorian war Märtyrer in Autun; ihm geweihte Kirchen gab es in Autun (Greg. Tur. H. Fr. II, 15) und in Bourges (in glor. conf. 79); mit beiden waren Klöster verbunden vgl. oben S. 236 Anm. 3 u. V. Germ. 3. S. 12. Dass hier an Bourges gedacht ist, scheint mir deshalb wahrscheinlich, weil die dortige Kirche nebst Kloster wahrscheinlich unter Guntchrams Regierung gebaut ist: ihr Gründer ist Bischof Probianus, der vor 551 Bischof wurde und nach 565 starb (vgl. Krusch z. d. a. St. Gregors).

4) Chron. S. Benig. Div. Bouq. III S. 317, vgl. die Urkunde Chlothars III. für das Benignuskloster M.G. Dipl. I S. 38 No. 41.

5) Vgl. M.G. Dipl. I S. 56 No. 63.

6) Conc. Valent. II: Quia praedictus rex per virum illustrem Asclipiodetum referendarium datis ad sanctam synodum epistolis suis iniunxit, ut quodcunque tam ipse quam bonae memoriae iugalis sua Austrechildis regina vel filiae eorum, Deo sacratae puellae, i. e. bonae memoriae Clodeberga vel Clodehildis, locis sanctis contulissent aut adhuc conferre decreverint, authoritate apostolica deberet s. synodus . . firmare . . . idcirco praesenti constitutione unanimi consensu, Deo medio, synodus s. decrevit, ut si quid basilicae s. Marcelli vel s. Symphoriani vel quibuscunque locis vel servientibus Deo per quascunque authoritates vel scripturarum epistolas praefatus dominus rex, vel supra nuncupata iugalis sua filiaeque eorum sive in ministerio altariorum, sive in quibuscunque speciebus, quae ad divinum cultum pertinere noscuntur, contulisse vel adhuc conferre voluerint, neque episcopi locorum neque potestas regia quocunque tempore successura de eorum voluntate quicquam minorare aut auferre praesumat.

Von den Königen Charibert und Chilperich ist nur bekannt, dass sie das Kreuzkloster in Poitiers begünstigten [1]). Das gleiche that König Sigibert I., er förderte überdies die Stiftung seines Vaters in Soissons [2]); seine Gemahlin Brunichilde aber erbaute in Autun ein Mönchskloster und unterstützte Bischof Syagrius bei der Stiftung des Nonnenklosters S. Maria daselbst [3]).

Man sieht, unter der Gunst der Fürsten mehrten sich überall die klösterlichen Niederlassungen. Auch die Bischöfe liessen es nicht an sich fehlen. Auf Remigius von Rheims führt man die Gründung eines Klosters auf dem Berge Hor bei Rheims zurück, das später nach dem Namen des ersten Abtes S. Thiery genannt wurde [4]); auch ein Frauenkloster in der Stadt soll er gestiftet haben [5]). Etwas jünger ist Probian von Bourges, der Gründer des Symphoriansklosters daselbst [6]), und Domnolus von Le Mans, der in seiner Metropole dem hl. Vincentius zu Ehren ein Kloster stiftete [7]); später wollte man wissen, dass unter seiner Verwaltung die Diözese Le Mans sich mit Klöstern erfüllt habe [8]).

Doch tritt das, was Könige und Bischöfe für die Ausbreitung des Mönchtums thaten, zurück hinter dem, was aus der Mitte des Volks heraus geschah. Das Talent, Propaganda zu machen, das den Mönchen eigen ist, bewiesen sie in dieser Zeit auf das glänzendste. Einzelne Asketen begnügten sich nicht mit der Stiftung eines Klosters, sie sahen es wie eine Lebensaufgabe an, das fränkische Reich mit Klöstern zu erfüllen. Manches ist dabei sagenhaft: man kann kaum bezweifeln, dass die mehr als vierundzwanzig Zellen, die Paduinus in der Diözese Le Mans gestiftet haben soll, oder die fünfzehn Klöster des Ebrulf in der Diözese

1) M.G. Dipl. I S. 9 Nr. 7; die falsche Urkunde Nr. 8 S. 11 macht ihn zum Neugründer von St. Petrus und Lucianus bei Beauvais; gleichfalls gefälscht ist das Schutzprivilegium für S. Calais S. 12 Nr. 9, vgl. S. 56 Nr. 63.

2) Greg. Tur. H. Fr. IV, 19; IV, 51. Ven. Fort. Carm. II, 16, v. 161 f.

3) S. die Briefe und Urkunden Gregors d. Gr. J.W. Nr. 1871; 1875; 1876.

4) V. Theoderici 7. A. S. Mab. 1 S. 597. Die Quelle ist, wie schon bemerkt, sehr jung; sie erwähnt c. 13 Hinkmar; doch ist die Glaubwürdigkeit der Angabe nicht ausgeschlossen. In Rheims bestand auch ein Kloster bei der Kathedrale, Greg. Tur. H. Fr. X, 19; in glor. conf. 78.

5) V. Theod. 10 S. 578.

6) Greg. Tur. in glor. conf. 79.

7) Urkunde D.'s bei Havet, Oeuvres I S. 417 u. 421, v. 6. Mrz. 572 u. 4. Spt. 581.

8) Vit. Paduin. 3, A. S. Mab. 1 S. 257, spricht von mehr als 24 Zellen im Gau von Le Mans. Die Übertreibung ist hier handgreiflich.

Lisieux[1]) zum grössten Teile der vergrössernden Legende angehören. Andere Nachrichten dagegen sind unanfechtbar. So was wir über den Abt Aridius wissen. Der Sprössling einer reich begüterten Limousiner Familie wurde er am Hofe Theudeberts I. erzogen. Hier sah Nicetius von Trier den Jüngling; seine klaren Augen zogen ihn an; er nahm ihn mit sich und bestimmte ihn Kleriker zu werden. Aridius gründete später in der Diözese Limoges das Kloster Attanum, jetzt S. Yrieix, und die Zelle Epidolium, Epideuil; ausserdem verdankte ihm das heruntergekommene Kloster Vosias (Monastère du Vigeois) seine Erneuerung[2]). Er starb im Jahre 591. Gleichzeitig mit ihm wirkte in dem Perche, der Waldlandschaft zwischen Chartres und Le Mans, Launomar, ein Priester aus Chartres. Er wollte nichts sein als Einsiedler; aber die Verhältnisse machten auch ihn zum Klosterstifter[3]). Auch Avitus von S. Mesmin lebte eine zeitlang als Einsiedler im Perche. Man hat die Zelle, die er dort gründete, später nach seinem Namen S. Avit genannt[4]). Diesseits des Rheins, im thüringischen Lande, lag die Heimat des Abts Brachio: er war der Jäger eines fränkischen Grossen, der Zufall führte ihn in die Zelle des Eremiten Ämilian im Forst von Ponticiacus in der Auvergne und hier hörte er die Worte, die für sein Leben ausschlaggebend wurden: nach dem Tod seines Herrn folgte er dem Zuge seines Inneren und ward Mönch: er gründete ein Kloster in der Diözese Clermont und zwei andere in der Diözese Tours[5]). Im Süden war der Wirkungskreis des Theuderius. Die Neigung zum Asketentum war in seiner Familie erblich; schon seine Eltern

---

1) V. Ebrulf. 16 A. S. Mab. 1 S. 388.

2) Die Gründung von St. Yrieix bezeugt Greg. Tur. H. Fr. X, 29; Epidolium und Vosias sind nur im Testam. Arid. Pardess. I S. 136f. S. 141 bezeugt. Vgl. über A. Krusch, Greg. opp. p. 457, u. in der Einleitung zu der Vita S. 576.

3) V. Launom. A. S. Mab. 1 S. 318. Fr lebte zunächst als Einsiedler in dem Perche (c. 4 f.); aus der Einsiedelei wurde jedoch ein Kloster (c. 6); Launomar verliess dasselbe, um wieder als Einsiedler zu leben (c. 15); wieder sammelten sich Schüler um ihn: so entstand das Kloster Curbion (c. 16). Die Vita ist jung; aber die Nachrichten über das Leben des Abtes werden glaubhaft sein.

4) Über Avitus s. Gregor. Tur. H. Fr. III, 6 u. In glor. conf. 97; vgl. vita Leob. 3 S. 74. Die vita Aviti M.G. Scr. rer. Mer. III, 380 ff. gehört nach Krusch dem 9. Jahrh. an. Über die Lage von S. Avit s. Longnon S. 328.

5) Greg. Tur. Vit. patr. 12. Das erste Kloster findet man wieder in S. Saturnin de Vensat; doch erklärt Longnon S. 517 die Annahme für unsicher.

hatten ein Kloster gestiftet; er selbst empfing seine Bildung bei Cäsarius von Arles, dem grossen und einflussreichen Freunde der Mönche; von ihm wurde er zum Presbyter geweiht: eine Kirche und drei Klöster verdankten ihm ihre Entstehung[1]).

Die grosse Zahl der Klöster, welche im Frankenreich im sechsten Jahrhundert nachgewiesen werden können, kann nicht wunder nehmen. Um ein paar Zahlen anzuführen, so gab es in der Diözese Bourges mindestens sieben[2]), in der Diözese Clermont zwölf[3]), in der Diözese Tours siebzehn Klöster[4]).

Nur der Osten war verhältnismässig arm an Klöstern. Was Trier betrifft, so lässt sich weder der Bestand des Klosters bei St. Eucharius noch der der Abtei St. Maximin in dieser Zeit beweisen. St. Eucharius war ursprünglich eine Grabkirche; es fehlt jeder Anhalt zu einer Vermutung darüber, wann sie zum Gotteshaus einer klösterlichen Genossenschaft wurde[5]). Ähnlich ist es bei St. Maximin; zwar die Kirche wird im sechsten Jahrhundert mehrfach erwähnt[6]), das Kloster jedoch nicht genannt.

---

1) V. Theuder. 6 f. A. S. Mab. 1 S. 218, die vita ist ein Werk Ados.

2) Ich nenne nur die sicher nachweislichen Klöster: Mon. Symphoriani (Greg. Tur. in glor. conf. 79), Brivae (ib.), Columbarium (id. vit. patr. 9, 3), Taurisiacus (ib. 18), Onia (ib.), Pontiniacus (ib.), Nereense (ib.).

3) Auf dem mons Cantobennicus (Greg. Tur. H. Fr. II, 21), S. Cyrici (ib.) Randanense (ib. IV, 32), Chrononense (ib. IV, 39), Manatense (ib. V, 12; vit. ptr. 12, 3), Cambidobrense (vit. patr. 4, 4), Portiani (ib. 5, 1), Meletense (ib. 11, 1), Vindiacus (ib. 12, 3), S. Martii (ib. 14), Marciacense (in glor. mart. 8), Autumo (V. Walar. 5 A. S. Mab. II S. 72.)

4) Maius monasterium, die Stiftung des hl. Martin (Greg. Tur. H. Fr. X, 31 u. ö.), Latta (ib. IV, 48; jedoch wird die gewöhnliche Ansicht, welche Latta in Ciran-la-Latte in Touraine findet, von Longnon S. 619 f. bestritten), Senochi (ib. V, 7), Frauenkloster in atrio s. Martini später Bellus mons (ib. IX, 33), Venantii (ib. X, 31, vgl. Vit. ptr. 16), Cellula s. Martini (ib. X, 31), zwei durch Brachio gestiftete Klöster (vit. patr. 12, 3), Senaparia (ib. 18), Loccae (ib.) Mon. Monegundis (ib. 19), Malliacense (in glor. conf. 21), Cainonense (ib. 22), Iuliani (de vir. Iul. 34), Cellula s. Martin. Condatensis (de virt. Mart. II, 19 u. ö.), S. Petri (s. o. S. 242) Canon (Vit. Germ. 57 S. 23).

5) Vgl. S. 5 u. 29. Der spätere Name St. Matthias findet sich zuerst in gefälschten Schenkungsurkunden der Markgräfin Jutta und Adalberts von Lothringen v. 1030 u. 1037 (Beyer UB. I S. 355 u. 363), in einer echten Urkunde zuerst 1189 (ib. II S. 134).

6) S. S. 29, Anm. 3; auch in dem Testament des Diakon Grimo von 633 (Beyer UB. I S. 7) kommt nur die Basilica domni maximini treuerensis vor. Das schliesst nicht aus, dass eine klösterliche Genossenschaft bei der Kirche bestand. Aber ob es so war, wissen wir nicht. Falsche

Sicher wissen wir demnach nur von dem Klösterlein des Diakon Wulflaich bei dem alten Kastell Eposium[1]). Sein Stifter war ein Langobarde; der Ruhm des heiligen Martin hatte ihn aus seiner Heimat in das fränkische Gebiet gezogen: hier wurde er ein Schüler des Abtes Aridius. Später liess er sich als Einsiedler in der Diözese von Trier nieder: er wollte das Höchste in der Askese leisten; doch scheiterte sein überspannter Gedanke, es den orientalischen Styliten gleichzuthun, an dem Verbote des Diözesanbischofs. Wirkliches Verdienst erwarb er sich durch christliche Predigt unter dem Landvolk. Wie einst Martin von Tours überzeugte er die Heiden von der Nichtigkeit ihrer Götter, indem er vor ihren Augen ein Götzenbild zerstörte.

In Metz war mit der Kathedrale ein Kloster verbunden[2]), wahrscheinlich auch mit der Apostelkirche, wie man damals S. Arnulf nannte[3]). Das Nonnenkloster der hl. Glodesinde wird ebenfalls noch vor Ende des sechsten Jahrhunderts erbaut worden

Urkunden (Beyer UB. I S. 1 f.) verlegen die Entstehung in die konstantinische Zeit. Über die Königs- u. Papsturkunden des Klosters s. Bresslau, Westd. Ztschr. V S. 20 ff.

1) Greg. Tur. H. Fr. VIII, 15; vgl. S. 120 f.

2) Ib. VIII, 21. Hier ist von monachi der basilica urbis Mettensis die Rede; dem Zusammenhang nach kann dabei nur an die bischöfliche Kirche, S. Stephan, gedacht werden. Rettberg, KG. D. I S. 510 hat unrecht, die Nachricht auf S. Arnulf zu beziehen. Wenn der Major-Domus Gogo in einem Briefe an Bischof Peter von Metz um 568 (M.G. Ep. III S. 134) einen Johannes „rectorem domus ecclesiae singularem“ grüsst, so spricht auch dies dafür, dass bei der bischöflichen Kirche eine klösterliche Niederlassung bestand, oder dass der Klerus derselben ein gemeinsames Leben führte.

3) Dass bei S. Aposteln schon frühzeitig ein Kloster bestand, ist zweifellos; der dem 7. Jahrhundert angehörige Verfasser der Vit. Arnulfi kannte einen Abt Arnegausius, der dem Zusammenhange nach wahrscheinlich Abt bei der Apostelkirche gewesen ist (s. c. 26 und 28 M.G. Scr. rer. Mer. II S. 444). Ein zweiter Abt, Romulus, wird in dem Diplom Pippins für die Kirche vom Jahre 691 namhaft gemacht (M.G. Dipl. I S. 91 f. No. 2). Ein von Rettberg nicht ohne einen Zweifel angeführtes Diplom König Chilperichs von 717 (M.G. Dipl. I S. 78 No. 89) nennt einen Abt Leutbert; Rettbergs Zweifel scheint mir unbegründet. Für das 7. und den Anfang des 8. Jahrhunderts ist demnach die Existenz einer Abtei S. Aposteln nachgewiesen; liest man nun aber in dem Briefe Gogos (s. Anm. 2): saluto Theodulfum, sacri Domitiani abbatis similem, . . . saluto reliquos abbates, sanctis templorum liminibus conversantes, und steht dadurch die Existenz mehrerer Klöster schon im 6. Jahrhundert fest, so ist die Annahme sehr

sein [1]). In Verdun gab es wenigstens ein Kloster [2]). Für die Städte am Rhein sind wir ohne Nachrichten.

Die Klöster waren von sehr verschiedener Grösse: das Kloster der Radegunde in Poitiers zählte ungefähr zweihundert Nonnen [3]); mindestens ebensoviele Mönche müssen sich in dem Kloster S. Euroul in der Diözese Lisieux befunden haben; denn von seinen Insassen starben einige Jahre nach der Gründung achtundsiebzig an der Pest [4]). Das sind die höchsten Zahlen. Von einem Nonnenkloster in Vienne hören wir, dass es von sechzig Religiosen bewohnt war [5]); der Abt Ernäus in dem Kloster Celciacum bei Le Mans hatte dreissig Mönche unter seiner Leitung. Sagt seine Biographie „nicht weniger als dreissig", so sieht man, dass diese Zahl bereits als eine grosse galt [6]). Und so hören wir denn auch von einem Kloster mit zwölf Mönchen; es lag in der Nähe von Rheims [7]); ja in dem Kloster des Sennoch in Tours gab es ausser dem Abte nur noch drei Brüder [8]). Kleine, arme Klöster mit wenigen

---

wahrscheinlich, dass S. Aposteln zu ihnen gehörte. Auch die Lage der Apostelkirche vor der Stadt beweist, dass sie für eine Genossenschaft, nicht für die Gemeinde erbaut ist.

1) Die Vita der Glodesinde, A. S. Mab. II S. 1040 ff., ist jung; ihr Verfasser ist der Abt Johann von St. Arnulf in Metz (vgl. W. Schultze N.A. IX S. 495 ff.). Wenn derselbe in der Vorrede bemerkt, dass er aus schriftlichen Quellen schöpft, so wird man diese Angabe zunächst auf die Gründung des Klosters beziehen dürfen. Der Vater der Glodesinde, Wintrio, wurde nach Fredeg. chron. IV, 18 im dritten Jahre Theudeberts II. 597/98 getötet; wenn man der vita glauben darf, so lebte er bei Gründung des Klosters noch (vit. Glod. 6 S. 1042); die Stiftung muss dann vor Ablauf des Jahres 598 fallen.

2) Greg. Tur. H. Fr. IX, 23 ist ein Verduner Abt Bucciowaldus erwähnt; man hat keinen Grund, ihn mit Friedrich, KG. D. II, 1 S. 287, zum Archidiakonus zu machen.

3) Gregor von Tours erzählt, dass an der Bahre der Königin Radegunde multitudo immensa sanctimonialium stand, ad numerum circiter ducentarum, quae per illius praedicationem conversae vitam sanctam agebant (in glor. conf. 104). Die Zahl war offenbar aussergewöhnlich hoch; doch hatte das Kloster der Cäsaria in Arles ebensoviele Insassen, Vit. Caes. II, 47 S. 500.

4) V. Ebrulf. 19 A. S. Mab. I S. 339.

5) V. Eugend. 5 M.G. Scr. r. M. III S. 156; doch ist die Quelle bedenklich.

6) V. Ernaei 2 A. S. Boll. Aug. II S. 426.

7) Das Kloster zu Verzy (Viriziaco), V. Basoli 4 A. S. Mab. II S. 61; doch ist diese Biographie sehr jung; ihr Verfasser ist Adso, gest. 992, s. Wattenbach GQ. I S. 378.

8) Greg. Tur. Vit. ptr. 15, 1.

Mönchen werden öfter erwähnt[1]); es scheint, dass sie häufiger waren als die grossen. Nirgends wird man an stattliche Bauten zu denken haben: man hört von Holzkirchen[2]). Im Kloster S. Oyan im Jura hatten die Mönche gesonderte Hütten; erst als das Kloster abbrannte, vereinigte der Abt Eugendus bei dem Neubau alle Brüder in einem gemeinsamen Raume[3]). Auch anderwärts werden erst im Verlaufe der Zeit aus den die Kirchen umgebenden Zellen Klöster im heutigen Sinn des Wortes geworden sein[4]).

Irgendwelche äussere Verbindung unter den Klöstern bestand nicht[5]), ebenso wenig kannte man eine für alle gemeinsame Lebensordnung: es gab wohl Regeln, aber es gab keine herrschende Regel. Das hohe Ansehen, welches Cäsarius von Arles in der fränkischen Kirche genoss, bewirkte, dass man seine Regel besonders hochhielt. Die Einrichtungen seiner Klöster galten für mustergiltig: so schickte z. B. Bischof Aetherius von Chartres Albin und Leobin nach Arles, um sie kennen zu lernen[6]); seine Regel war angenommen in dem berühmtesten Frauenkloster des fränkischen Reichs, dem der Radegunde in Poitiers[7]). Aber nicht einmal in Arles selbst galt sie in allen Klöstern. Als König Childebert in dieser Stadt

1) Greg. Tur. in glor. conf. 79: Ein gewisser Agustus baute bei Brive, Diözese Bourges, von dem Almosen, das er erhielt, ein Oratorium des hl. Martin. Deinde collectis secum paucis monachis sub regula monasterii degens semper in orationi vacabat. In der Diözese Limoges wird ein Klösterlein erwähnt, ubi iam pauci clerici, consertum ligneis tabulis oratorium, Dominum assidue precabantur, in glor. mart. 100. Auch das Julianskloster in Tours muss klein und arm gewesen sein. Gregor fügt, wo er von dem Bau der Basilika spricht, die Worte hinzu, qualem possibilitas eorum (der Mönche) habuit, de virt. Iul. 34. Man vergleiche auch die Warnung des Nileffus vor kleinen Klöstern: Praemoneo, ne parvae te socies cellulae, quia dum singuli praeponere sibi cupiunt, nulli obedientia ministratur. V. Leob. 3.

2) Greg. Tur. in glor. mart. 100.

3) Vit. Eugend. 18 S. 162: Omne illud monasterium, quia erat ex lignis fabrefactum antiquitus etc. c. 21 S. 164: Distructis mansionum ediculis uno cunctos secum xenodochio quiescere fecit. Die Stellen beweisen wenigstens, wie man sich in der Karolingerzeit die älteren Klöster dachte.

4) Vgl. die Vorschrift des 2. Konzils von Tours (a. 567) can. 15.

5) Dass mehrere Klöster einen Abt hatten, kam vor (vgl. Greg. Tur. in glor. conf. 79); verstiess aber gegen die kirchliche Vorschrift (Conc. Ven. a. 465, can. 8; Epaon. a. 517, can. 9) und begründete keine dauernde Verbindung der betr. Klöster.

6) V. Leob. 13 S. 77.

7) Greg. Tur. H. Fr. IX, 39 f.; vgl. den Brief der Cäsaria an Richild und Radegund M.G. Epist. III S. 450.

ein Kloster gründete, verfasste Bischof Aurelian für dasselbe eine neue, wenn auch der des Cäsarius verwandte Regel[1]). Das thaten auch andere wie Leonian von Vienne[2]), Ferreolus von Usez[3]) und der Abt Ebrulf[4]). Die meisten jedoch begnügten sich, ihre Klöster auf ältere Regeln zu verpflichten: Aridius verwies die Mönche von S. Yrieix auf die Regeln des Cassianus, Basilius und der übrigen Aebte[5]); in dem Kloster S. Oyan wurde täglich aus den Regeln des Basilius, der Väter von Lerinum, des Pachomius und Cassianus vorgelesen[6]). In dem Stiftungsbriefe für das Andreaskloster zu Vienne bestimmten Ansemund und Ansleubana, dass die Nonnen nach der Ordnung leben sollten, welche Bischof Leonianus für das ältere Nonnenkloster in Vienne festgesetzt hatte[7]). Um die Ordnungen von Lerinum kennen zu lernen, begab sich Johannes, der Stifter des Klosters Reomaus, dorthin; in sein Kloster zurückgekehrt, führte er dort die Regel des Makarius ein[8]). Die Mönche von S. Symphorian in Autun lebten nach der Norm des Antonius und Basilius[9]). Also die grösste Mannigfaltigkeit in bezug auf die Klosterregeln:

---

1) Aurelian erwähnt die Regel des Cäsarius nicht; er sagt vielmehr: Regulam vobis ac disciplinam instituimus, quae vos ad viam perfectionis recte faceret gradiri et ad regna coelorum feliciter pervenire. Doch ist seine Regel nicht nur in ihrer allgemeinen Haltung von der des Cäsarius beeinflusst, sondern manches ist geradezu aus der letzteren entnommen; vgl. c. 2—5 mit c. 1, c. 9—11 mit c. 4—6, c. 12 mit c. 12 f. bei Cäsarius. Ähnlich verhält es sich mit den Regeln beider für die Nonnen.

2) Charta Ansemundi et Ansleubanae bei Pard. 1 S. 107: Ut sanctis feminis monasterium ibi constituas et ex hoc ordine vivant, quos s. Leonianus sancto monasterio urbis nostrae instituit, ubi soror nostra Eubona abbatissa praeest.

3) S. Löning, D. KR. II S. 369.

4) V. Ebr. 16 A. S. Mab. 1 S. 338: Der Ruf von Ebrulfs Heiligkeit zieht eine Menge Menschen zu ihm: tradebant beato viro domos, praedia, possessiones atque familias, rogantes ut eis monasteria aedificari praeciperet, et ordinem, quem vellet, vitae sollers pastor imponeret. Quorum petitionibus adquiescens vir sanctissimus quindecim monasteria virorum seu mulierum regulariter instituit.

5) Greg. Tur. H. Fr. X, 29.

6) V. Eugend. 23 S. 165.

7) s. Anm. 2.

8) V. Joann. 3—5 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 508. Vgl. oben S. 72; über die Unmöglichkeit des chronologischen Ansatzes Krusch, Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch. XIV S. 391; die Regel des Makarius bei Holsteinus-Brockie Codex regul. I S. 19 ff. Krusch erklärt sie nach ihrem Latein für gallischen Ursprungs S. 392.

9) V. Droctov. 8 S. 539, wenn die Nachricht glaubwürdig ist.

nur die Regel Benedikts gewann, so viel wir sehen, während des sechsten Jahrhunderts noch keinen Einfluss[1]).

Der Aufschwung des Klosterwesens bewirkte, dass die älteren, freieren Formen des Asketentums zurücktraten. Im fünften Jahrhundert, noch im Anfang des sechsten kam es vor, dass Personen als Asketen lebten, ohne sich von dem Verkehr mit anderen abzuschliessen und ohne einem Asketenverein anzugehören[2]). Später wird derartiges nicht mehr erwähnt. Eremiten dagegen gab es während des ganzen sechsten Jahrhunderts: aber der Lust der Mönche, das Kloster wieder zu verlassen und als Einsiedler zu leben, traten die Klosterregeln[3]) wie die Konzilienbeschlüsse[4]) entgegen; gelang es nicht, die Sache zu beseitigen[5]), so wurde sie wenigstens eingeschränkt. Den Gipfel der asketischen Vollkommenheit zu erreichen, versuchten die s. g. Reclusen[6]); welche Ausschreitungen dabei vorkamen, zeigt jener unglückliche Knabe in Bordeaux, der acht Jahre in einem Loch, in welchem er nicht einmal zu stehen vermochte, zubrachte, bis er der Qual seines Zustandes erlag[7]).

Die Feindseligkeit, welche die Asketen vordem von den Menschen des weltlichen Lebens ferne gehalten hatte, war gewichen; aber noch immer lag den asketischen Gesellschaften der Gedanke ferne, anders für die sie umgebende Welt thätig zu sein, als indem sie für sie beteten, und anders auf sie zu wirken, als indem sie neue Mitglieder für ihre Genossenschaften aus ihr gewannen.

---

1) Das bemerkte schon der Verfasser der Biographie des Droctoveus, l. c.: Nam sceptriger huius ordinis beatus sc. Benedictus necdum his erat in partibus notus.

2) Greg. Tur. H. Fr. II, 1 erwähnt um das J. 430 in Tours eine Wäscherin, quae sub specie religionis erat veste mutata. Auch Chlodowechs Schwester Albofled hat schwerlich einem Kloster angehört.

3) Reg. Caesar. 1, Aurel. 2.

4) Conc. Venet. (a. 465) can. 7. Agath. (a. 506) can. 38. Aurel. I (a. 511) can. 22.

5) Beispiele sind Caluppa (Greg. Tur. vit. ptr. 11, 1), Ebrulf. (V. Ebr. 7 A. S. Mab. 1 S. 336), Leobin (s. S. 234 Anm. 3). Vgl. auch die Anfrage Columbas von Luxeuil bei Gregor d. Gr. (ep. 1, M.G. Ep. III S. 159): Quid faciendum est de monachis illis, qui pro Dei intuitu et vitae perfectioris disiderio accensi contra vota venientes primae conversionis loca relinquunt et invitis abbatibus fervore monachorum cogente aut laxantur aut ad deserta fugiunt.

6) Reclusi werden vielfach erwähnt, bei Gregor z. B. H. Fr. II, 37; V, 7 ff.; VI, 6; 8; 29. VIII, 34; de glor. conf. 80 f.; 96; vit. patr. 10; 11.

7) Greg. Tur. VIII, 34.

Die Klöster waren stille Zufluchtsstätten für solche, die auf die Arbeit in der Welt verzichteten und jede Berührung mit ihr flohen, um allein an dem eigenen Heil zu arbeiten. Eine religiöse Einwirkung auf die Kirche überhaupt zu üben, beabsichtigten die Mönche nicht.

Es gab ein Gebiet, wo dies anders war: die keltische Kirche Schottlands und Irlands; ihre Entwicklung hatte dahin geführt, dass die gesamte religiöse Leitung des Volkes von den Klöstern ausging. Wohl gab es Bischöfe: aber auch sie waren Mönche und als solche den Äbten der Klöster untergeordnet. Was sie von den übrigen Klostergenossen unterschied, war, dass sie durch ihre Ordination befähigt waren, gewisse kirchliche Handlungen vorzunehmen, welche die Äbte nicht verrichten konnten. Irgendwelche Jurisdiktion hatten sie nicht. So nahmen also die Mönche in diesem Kirchengebiet in jeder Hinsicht die führende Stellung ein. Ihre religiösen Anschauungen waren von denen nicht verschieden, nach welchen die Mönche allerwärts in der Kirche lebten. Auch sie waren überzeugt, dass nur die Asketen Jesu wirkliche Nachfolger seien; auch sie strebten sich ein Verdienst zu erwerben durch Verzicht auf das, was dem Menschen teuer ist. Und diese Absicht führte nun nicht wenige in das fränkische Reich. War es möglich, dass sie sich wie die fränkischen Mönche daran begnügen liessen, für das Volk, unter dem sie lebten, zu beten? Es musste für sie das Naturgemässe sein, dass sie versuchten, wie in der Heimat auf dasselbe zu wirken. Dadurch aber erhielt das Mönchtum eine Aufgabe, die es bisher nicht kannte: seine Stellung unter dem Volk veränderte sich vollends.

Der Mann, der diese neue Tendenz in das Mönchtum des fränkischen Reichs trug, war Columba von Luxeuil, eine der wenigen grossen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte dieser Epoche. Wir verweilen einen Moment bei ihm[1]).

---

1) Von Columba besitzen wir eine Anzahl Briefe und etliche Gedichte, herausgegeben v. Gundlach (M.G. Ep. III S. 156 ff.), die beiden Regeln, herausgegeben v. Seebass, Z. f. KG. XV S. 366 und XVII S. 218; den ordo de vita et actione monachor., von demselben a. a. O. XIV S. 78. Dass die ihm zugeschriebenen Reden an Mönche, die s. g. instructiones, nicht ihm angehören, sondern einem Schüler des Faustus von Reji, habe ich nachgewiesen in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1885 S. 357. Seebass hat in der Z. f. KG. einerseits den Nachweis verstärkt, andererseits das Ergebnis beschränkt, indem er die im ordo vorfindlichen Reden (Instr. 3, 11 u. 16) als columbanisch in Anspruch nimmt. Ich halte diese Ansicht für richtig. Das Columba zugeschriebene Bussbuch, herausgegeben v. Seebass, Z. f. KG. XIV S. 441 ff., kann ich in der Gestalt, in welcher es uns

Seine Heimat war der südöstliche Teil Irlands, das heutige Leinster; dort ist er vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts geboren [1]). Es waren ungefähr hundert Jahre verflossen, seitdem das Christentum auf der grünen Insel Wurzel geschlagen hatte: mit dem ganzen Feuer des leicht entzündlichen Naturells der Kelten hatte sich die Bevölkerung dem Glauben und den Forderungen desselben hingegeben. Nirgends gab es so zahlreiche Klöster, nirgends hatten sie so viele Bewohner als in Irland. Auch Columba stand schon als Jüngling unter der Macht des asketischen Gedankens. Doch dachte er nicht daran Mönch zu werden. Da traf er mit einer jener Frauen zusammen, die als Reclusen ganz von der Welt gesondert ihre Tage verbrachten; sie hielt dem Zaudernden ihr eigenes Beispiel vor: ihr Leben sei Kriegsdienst Christi, schon zwölf Jahre halte sie sich in der Einöde auf; würde ihr Geschlecht sie nicht hindern, so würde sie über das Meer ziehen, um die weiteste Ferne aufzusuchen. Nicht zur Missionsarbeit wollte sie Columba durch solche Worte entflammen, sondern zum asketischen Leben: den Verzicht auf die geliebte Heimat zeigte sie ihm als eine verdienstliche Handlung, als die That, mit welcher er die Vollkommenheit erreichen könne. Columba folgte dem Anstoss: mit dem Entschluss, Mönch zu werden, kehrte er nach Hause zurück. Seine weinende Mutter, die ihn bat, sie doch nicht zu verlassen, erhielt den Spruch zur Antwort: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert. Und als sie, um ihm den Ausgang zu verschliessen, an der Schwelle des Hauses sich niederwarf, sprang Columba über sie hinweg, indem er ihr zurief, in diesem Leben werde sie ihn nicht wiedersehen, er gehe den Weg, der ihn zum Heile führe [2]). So riss der Jüng-

---

vorliegt, nicht für authentisch halten (s. u. S. 264 Anm. 2). Eine Biographie Columbas, deren Glaubwürdigkeit allgemein anerkannt wird, verfasste der Mönch Jonas von Bobbio (A. S. Mab. II, S. 1 ff.). Eingehend handelte von Columba Ebrard in seinem Werke über die Iro-schottische Missionskirche. Seine Auffassung der Verhältnisse ist von der meinigen durchaus verschieden. Man vergleiche ferner Löning, D. KR. II S. 412 ff., Hertel, Über des h. Columba Leben und Schriften in der Zeitschrift für historische Theologie 1875, Loofs, de antiq. Briton. Scotorumq. ecclesia 1882, Gundlach im NA. XV S. 499 ff.; Bellesheim, Gesch. der kath. K. in Irland I (1890) S. 137, die treffliche Charakteristik bei Kaufmann, D. G. II S. 272; Seebass in der P. RE. Bd. IV S. 241. Malnory, Quid Luxovienses . . ad ecclesiae profectum contulerint Paris 1894.

1) Vgl. über die chronolog. Fragen Beilage II.

2) Hertel a. a. O. S. 401 bestreitet die Geschichtlichkeit des Vorgangs; aber nur weil er mit seinem Gegner Ebrard die falsche Voraussetzung teilt,

ling sich vom Elternhause los, es geschah in der kurzen Entschlossenheit und herben Strenge, die dem Mann eigen geblieben ist. Er schloss sich an die Asketen an: ein gewisser Silenus unterrichtete ihn in der heiligen Schrift. Dann trat er in das Kloster Banchor. Jonas von Bobbio, dem wir die Biographie Columbas verdanken, rühmt den Abt des Kloster, Comgall, als einen hervorragenden Mönchsvater. Was Columba bei ihm fand, war mönchische Askese und Klosterzucht; aber gerade das hatte er gesucht: er wollte das sanfte Joch Christi tragen und ihm nachfolgen, indem er sich selbst verleugnete und sein Kreuz auf sich nahm. So zeichnet Jonas seine Gesinnung: es ist dieselbe, welche Columba später in seiner Klosterregel aussprach [1]).

Eine Reihe von Jahren verbrachte Columba in Banchor; er erwarb sich dort eine ziemlich bunte Kenntnis der klassischen und altkirchlichen Litteratur. Aber er hatte die Worte jener Reclusa nicht vergessen; es trieb ihn weiter, wie Abraham wollte er die Heimat, die Verwandten verlassen, im eigentlichen Sinne als Fremdling leben. Missionsgedanken scheinen auch jetzt nicht ins Spiel gekommen zu sein, eher die Absicht unter den christlichen Völkern des Festlandes als Prediger mönchischer Frömmigkeit zu wirken [2]). Comgall widerstrebte anfangs dem Plan seines Schülers; aber wie hätte er ihm auf die Dauer Widerstand entgegensetzen sollen? entsprach er doch völlig dem Gedankenkreis, in dem er sich selbst bewegte. Mit Zustimmung des Abtes, geleitet von den Gebeten der Brüder verliess denn Columba mit zwölf Genossen die Heimat: er hat sie nie wieder gesehen, aber noch viele Jahre später hing sein ganzes Herz an ihr. Er wurde nie zum Franken, sondern blieb stets ein Irländer; wir leben, schrieb er an Bonifaz IV. von Luxeuil aus, in unserem Vaterland, da wir keine Regel

---

dass Columba von Anfang an von Missionsinteresse erfüllt gewesen sei. Diese Voraussetzung macht das Verständnis des Mannes unmöglich. Unsere Quellen kennen sie nicht.

1) Reg. monach. 9 S. 385: Cavenda ubique est monachis superba libertas ac vera humilitas discenda sine murmuratione et haesitatione oboedientibus, quo iuxta Domini verbum iugum Christi suave et onus eius leve sentiant.

2) Vit. Col. 10 S. 7: Columba und seine Genossen landen in der Bretagne, anxiaque cordis consilia trutinantur. Placet tandem arva Gallica planta terere et mores hominum ferventi astu sciscitari, ut si salus ibi ferenda sit, quantisper commorari; si obduratas caligine arrogantiae mentes reperiant, ad vicinas nationes pertransire. Dass er bei den benachbarten Nationen nicht an das heidnische Deutschland, sondern an das christliche Italien dachte, zeigt c. 49 S. 21.

dieser Gallier annehmen [1]. In einem Brief, den er zwölf Jahre nach seiner Einwanderung an die fränkischen Bischöfe richtete, bezeichnete er sich noch als Fremdling [2].

Er war nicht der erste noch der letzte Irländer, der von der Wanderlust dieses Volkes getrieben und von dem Gedanken erfüllt, Christo als Fremdling nachzufolgen, den Kontinent aufsuchte; die Namen der meisten sind vergessen, sie haben nichts oder nichts Dauerndes geleistet. Wenn das bei Columba anders war, wenn tiefere Wirkungen von ihm ausgingen als von den meisten seiner Volksgenossen, so liegt der Grund darin, dass der feurige, erregbare Geist der Irländer bei ihm mit einer Kraft des Charakters gepaart war, die seinem Volke sonst fremd ist. Gerade dadurch aber war er geeignet unter den Franken zu wirken.

Er landete in der Bretagne, aber er war nicht willens bei den stammverwandten Bretonen zu bleiben; er wollte dahin, wo er wirklich fremd war. Dagegen erwog er den Gedanken, ob er sich im Frankenreich niederlassen oder dasselbe nur durchwandern solle. Die Entscheidung machte er abhängig von der Aufnahme, die er bei den Franken finden würde; denn er, der Fremdling, wollte wirken [3].

Welchen Eindruck die religiösen Zustände des fränkischen Reichs auf die Ankömmlinge machten, sieht man aus dem Urteil des Jonas: man kann nicht zweifeln, dass er die Eindrücke wiedergiebt, welche Columba empfing: das Land dünkte ihn nur äusserlich christlich; alles, worauf er Wert legte, fehlte: „die Kraft der Religion war beinahe vernichtet; das Heilmittel der Busse, die Liebe zur Mortifikation war kaum an etlichen Orten zu finden“ [4]. In der That, wer von der klösterlich geleiteten Insel der Heiligen in das fränkische Reich kam, den musste der scharfe Wind des dort herrschenden Lebens fremd genug berühren.

Für Columba waren die Verhältnisse, die er fand, eine Aufforderung zu energischer Thätigkeit: wohin er kam, da predigte er „das evangelische Wort“, das ist die Forderung einer auf Askese gegründeten, in Askese aufgehenden sittlichen Vollkommenheit [5].

---

1) Ep. 3 S. 165.

2) Ep. 2 S. 162.

3) Er schreibt später (ep. 4 S. 167): Fractus sum, fateor, hac causa, dum volui totos adiuvare, qui, cum loquebar illis, impugnabant me gratis, et dum omnibus credidi, pene factus sum stultus.

4) Jon. c. 11 S. 7.

5) Für das sittliche Ideal Columbas ist besonders charakteristisch c. 10 der Reg. monach.: Monachus in monasterio vivat sub unius disciplina

Man kann sich aus einigen Reden Columbas, die auf uns gekommen sind, eine Vorstellung seiner Predigtweise machen. Es sind nur wenige Gedanken, die in ihnen variiert werden: der Gegensatz des Vergänglichen und des Ewigen; das Elend des Menschen, der das, was er sieht, hassen soll, und der, so lange er hier lebt, das wahrhaft Gute, das Gegenstand seiner Liebe sein muss, niemals erschauen, hören, denken kann. Darauf gegründet die in mancherlei Formen wiederholte Mahnung, von dem, was die Welt hat, zu dem einen, was ewig ist, sich zu wenden, der Welt und sich selbst zu sterben. Denn das beste in der Welt ist ihrem Schöpfer zu gefallen. Dazu aber gehört ebenso, dass man die Welt und die Sünden, die in ihr herrschen, fliehe, wie dass man in Liebe, Friede und allem Guten, das Gesetz Gottes erfülle[1]. Was Columba predigte, das sollte sein und der Seinen Leben als verwirklicht zeigen. Jonas schildert es als einen Wettstreit in der Selbsterniedrigung, als völlige Übereinstimmung in der Gesinnung, die Gemeinsamkeit des Lebens durchgeführt bis zur Gütergemeinschaft; er urteilt, wenn einer auch nur den Versuch gemacht hätte irgend etwas als Sonderbesitz in Anspruch zu nehmen, so hätten ihn die übrigen nicht in ihrer Gemeinschaft geduldet. Auf diese Weise hätten sie das Leben der Engel in ihrem Wandel dargestellt. Gewiss giebt hier Jonas sein Ideal des Mönchlebens, aber er hatte es sich gebildet in dem von Columba gegründeten, nach seiner Regel geleiteten Kloster Bobbio.

Diese Wanderpredigt dauerte so lange, bis Columba einen geeigneten Ort zur Gründung einer festen Niederlassung gefunden hatte. Wo Burgund und Auster aneinander stiessen und die Grenze zwischen den Quellen der Saône, Maas und Mosel hinlief[2], auf burgundischem Boden liess er sich nieder: König Guntchram räumte ihm das verfallene Schloss Anegray auf dem waldbedeckten

patris consortioque multorum, ut ab alio discat humilitatem, ab alio patientiam; unus eum silentium, alter doceat mansuetudinem; non faciat quod vult, comedat quod iubetur, habeat quantum acceperit, operis sui pensum persolvat, subiciatur cui non vult. Lassus ad stratum veniat, ambulansque dormitet, necdum expleto somno surgere compellatur. Passus iniuriam taceat, praepositum monasterii timeat ut dominum, diligat ut parentem, credat sibi hoc esse salutare quicquid ille praeceperit, nec de maioris sententia iudicet, cuius officii est obedire et implere quae iussa sunt dicente Moyse: Audi Israel et caetera. Man erwäge dabei, dass der Mönch nur der vollendete Christ ist.

1) Vgl. die 4 unter dem Titel Ordo de vita et actione monachorum erhaltenen Reden.

2) Vgl. Bonell, Anfänge des karol. Hauses S. 213.

Südwestabhang der Vogesen ein[1]). Über die ersten Schwierigkeiten der Niederlassung half die Unterstützung der Umwohnenden hinweg. Nicht allzu weit lag ein später verschwundenes Kloster Salicis; sein Abt war ein Kelte, Carantoc[2]), er bewies sich als hilfsbereiter Förderer der neuen Stiftung. Dass Columba für seine Klostergründung die nach fränkischem Kirchenrecht erforderliche[3]) Genehmigung des Bischofs von Besançon erholt habe, wird nicht berichtet. Es war sicher nicht der Fall: in allem stellte er sich den Landesbischöfen unabhängig gegenüber. Es scheint sogar, dass er den Altar der Kirche von Luxeuil durch einen irischen Bischof weihen liess[4]).

Für die Predigt der Askese und den Eindruck asketischen Lebens war überall Empfänglichkeit vorhanden. Schon auf der Wanderung hatten die Worte und das Beispiel Columbas tiefen Eindruck gemacht: jetzt in Anegray wurde die Zahl der Mönche, die sich um den keltischen Fremdling scharten, bald so gross, dass Columba sich zur Gründung eines zweiten Klosters entschloss, er wählte das benachbarte Luxovium, damals in Trümmern liegend, in der Römerzeit ein nicht unbedeutender Ort. Columba scheint in Luxeuil seinen Sitz genommen zu haben; das neue Kloster übertraf an Bedeutung deshalb bald das erste. Aber für die Dauer reichte es ebenfalls nicht aus; in Fontaines entstand ein drittes. Columba blieb der Leiter der drei Häuser, wieder ein Verhältnis, das den im fränkischen Reiche giltigen Ordnungen zuwider lief[5]). Was die Zahl der Mönche betrifft, so war Fontaines, wie wir von Jonas erfahren, von sechzig Brüdern bewohnt[6]);

---

1) Wahrscheinlich 590.

2) Nach gütiger Mitteilung von Herrn Professor Zimmer in Greifswald jedoch der Namensform nach kein Ire, sondern ein Bretone. Im Kloster gab es übrigens fränkische Mönche; der cellarius hiess Marculf (c. 14). Dagegen trägt der c. 24 u. 28 erwähnte presbyter ex parochianis Winnoc wieder einen keltischeu Namen.

3) Conc. Agath. (a. 506) can. 27; Epaon. (a. 517) can. 10; vergl. S. 235 Anm. 5.

4) Ep. 4 S. 167. Quicumque mei sunt ex integro, etiam propter unitatem et humilitatem, quamvis multi Christo vos dilatante et multiplicante sitis, ad eum, qui iuxta altare, quod sanctus Aidus episcopus benedixit, Deo servierit, omnes aspiciant. Doch wird Aidus auch mit Arigius von Lyon identifizirt; vgl. Gundlach zu ep. 4 S. 167. Aber schwerlich mit Recht.

5) Vgl. Conc. Venet. (a. 465) can. 8; Epaon. (a. 517) can. 9; dagegen der Bericht des Jonas c. 17: His in locis monachorum plebibus constitutis ipse vicissim omnibus intererat.

6) V. Col. 28.

es ist deshalb die spätere Nachricht, dass in den drei Klöstern zusammen ungefähr zweihundertzwanzig Mönche lebten [1]), wahrscheinlich richtig. Columba selbst erwähnt, dass in den ersten zwölf Jahren in Luxeuil siebzehn Mönche starben [2]), auch dadurch erhält jene Angabe eine Bestätigung.

Für seine Klöster schrieb Columba eine eigene Regel: das war damals nichts Auffälliges; andere haben es vor ihm und nach ihm gethan. Seine Regel erinnert nun in keinem Punkte an die des Cäsarius oder Aurelian oder Benedikt: man erkennt auch hierin den Mann, der als Fremdling nach Frankreich kam, um hier sein Ideal zu verwirklichen. Aber dieses Ideal ist nicht eigenartig, es ist basirt auf der Gleichsetzung von Askese und sittlicher Vollkommenheit, die die irische Kirche ebenso wie die fränkische als Erbteil von der alten Kirche übernommen hatte. Die Regel zerfällt in zwei wenig gleichartige Teile; die erste Hälfte giebt sittliche Vorschriften für die columbanischen Mönche, die andere setzt die Strafen für die Verletzung der im Kloster herrschenden Lebensordnung fest [3]). Bestimmungen über die Verfassung und Verwaltung des Klosters fehlen gänzlich; begreiflicherweise: denn Columba gehörte zu den Männern, welche nicht ertragen durch geschriebene Statuten eingeengt zu werden: er war Alleinherrscher in seinen Klöstern, seine Persönlichkeit ersetzte eine geordnete Verfassung [4]). Auch die Anordnungen über die Gottesdienste

1) Vit. Walaric. 8 A. S. Mab. II, S. 73: Venerandus et admodum sanctus et sanctae religionis cultor b. Columbanus . . his quidem in locis ferme ducentorum viginti, ut fertur, monachorum pater praeerat coenobiis.

2) Columb. epist. 2 S. 162: Adiuro . . ut mihi liceat cum vestra pace et caritate in his silvis silere et vivere iuxta ossa nostrorum fratrum decem et septem defunctorum, sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse duodecim annis.

3) Über die Regel Columbas vgl. Seebass, Über Columbas von Luxeuil Klosterregel, Dresden 1883. Er behauptet mit Recht, dass Columba nicht zwei, sondern eine zweiteilige Regel verfasste; betrachtet die s. g. regula coen., wie sie uns vorliegt, als erst nach der Teilung der Regel unter Benutzung irischer Pönitentialien entstanden, und nimmt an, dass zur ursprünglichen Regel nur die ersten 9 Kapitel, nach einem neueren Aufsatz (Z. f. K.G. XVIII S 58 ff.) auch der Abschnitt S. 227, 5—228, 4 gehörten. Gegen Ebrard, dem hier Schöll, Real-Encykl. Bd. VIII S. 351 zustimmt, vgl. Löning, D. KR. II S. 432, Loofs, l. c. S. 107 und Seebass S. 33 ff.

4) Nach Jonas c. 17 S. 10 setzte Columba an die Spitze der von ihm gestifteten Klöster gubernatores praepositos. Damit stimmen überein die Anordnungen ep. 4 S. 166, nach welchen er Attala zu seinem Nachfolger, Waldolenus zum Präpositus ernennt.

welche man jetzt im siebenten Kapitel des ersten Teiles liest, mögen erst später eingeschoben sein[1]).

Man hat die beiden Hälften der Columbaregel so verschieden gefunden, dass sie unmöglch von einem Manne verfasst sein könnten: aber sind sie nicht der Ausdruck der zwei Seiten, die im Wesen Columbas überall hervortreten: ein hoher sittlicher Idealismus, der jedoch durchaus asketisch gefärbt ist, und die rücksichtsloseste Strenge, welche das Gute meint erzwingen, das Unrechte zermalmen zu können; Verleugnung des eigenen Selbst bis zur Vernichtung desselben und eine ungebrochene Kraft des Ich, die bei jedem Widerspruch emporflammt; ein Ernst der sittlichen Forderung, der Eindruck machen, begeistern musste, und eine herbe, harte Art aufzutreten, die nur verletzen, zum Widerspruche reizen konnte.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt der Regel. Das Gebot der Liebe ist an die Spitze gestellt: daneben aber tritt der unbedingte, stumme Gehorsam gegen den Abt: wer auf das erste Wort desselben nicht sofort aufsteht, ist schon ungehorsam: wer widerspricht, begeht ein Verbrechen; er trägt die Schuld, wenn durch sein Beispiel viele verloren gehen. Das Mass des Gehorsams soll der Gehorsam Christi bis zum Tode sein: wenn ein Befehl auch noch so hart und schwierig ist, die wahren Schüler Christi müssen ihn gerne annehmen. Noch verschärft sind diese Gedanken in dem, was Columba über die Selbstabtötung, die Mortifikation, „das Hauptstück der Regel für Mönche“ sagt; was er bei seinen Schülern erstrebte, ist die Vernichtung jeder Regung des eigenen Willens: in allem soll der Mönch abhängen von dem Befehle eines anderen; wer nur die eine Pflicht hat zu gehorchen, darf nicht wagen selbst zu urteilen; thut er das Gute nach eigenem Ermessen, so wird es dadurch schon schlecht, denn der Mönch muss vor allem die stolze Freiheit meiden, und die wahre Demut lernen. Mag, was der Abt gebietet, ihm noch so zuwider sein, danach hat er nicht zu fragen; er kennt sein Vorbild, nach dem Beispiele des Herrn geziemt ihm immer das Wort: Nicht wie ich will, sondern wie du willst. Hierin findet Columba, was ihm das höchste Gut ist, Ruhe des Gewissens: wer das Gebotene thut, ist der Verantwortung ledig, auch wenn er unrecht gehandelt hat[2]).

---

1) C. 7 ist nicht in allen Handschriften enthalten; dass es zu dem übrigen Inhalt der regula monachor. nicht passt, liegt auf der Hand; doch zweifele ich nicht, dass es columbanische Einrichtungen wiedergiebt.

2) Ich stelle neben die Aussprüche Columbas einige Parallelen aus andern Regeln, um die Gleichheit der Gedanken und die Verschiedenheit

Analog ist die Stellung zu den irdischen Gütern. Wie das Gute schon in dem Nichtselbstwollen liegt, so liest man hier: die Nacktheit, die Verachtung des Besitzes ist die erste Stufe der Vollkommenheit. Da den Mönchen für Christus die Welt gekreuzigt ist, und sie der Welt, so sollen sie nichts Überflüssiges haben noch wollen; sie, die Tag für Tag dem Herrn Christus mit dem Kreuze der Furcht nachfolgen, haben ihre Schätze im Himmel; auf Erden müssen sie sich begnügen mit dem Allernotwendigsten; für sie, die Nachahmer der Prophetenschüler, der Jünger Christi und der Apostel, ist die Lust am Besitz Aussatz, Verderben, Tod [1]). Ebenso verwerflich ist die Lust an dem eigenen Selbst, die Eitelkeit. Columba zieht dabei das Beispiel des Pharisäers und Zöllners an und es fällt das schärfste Licht auf seine ganze sittliche Anschauung, wenn er urteilt: das Gute des Pharisäers zerging, da es prahlerisch gelobt wurde, wie die Sünden des Zöllners verschwanden, indem er sich anklagte [2]).

---

der Fassung anschaulich zu machen: Caesar. Reg. 7: Operam non quam unusquisque voluerit, sed quae eis ordinata fuerit, faciant. 11: Arguente abbate aut praeposito aut quolibet seniore respondere penitus non praesumat. 18: Omne ministerium cum bona voluntate facite . . . quia satis alta merces erit illius qui voluntarie quam illius qui invitus facit quod iubetur. Aurel. reg. 23: Artificium discendum, aut quaelibet opera facienda non pro suo libito eligant, sed in arbitrio abbatis erit, quod utile prospexerit, imperandum. c. 38: Obedite praepositis vestris etc. Hebr. 13, 17, c. 38: Si quis pro qualibet culpa aut transgressione regulae increpatur aut disciplinam accipit, arguenti respondere non praesumat.

1) Caesar. reg. 1: Vestimenta laica non ei mutentur, nisi antea de facultate sua chartas venditionis faciat, sicut dominus praecepit dicens: Si vis perfectus esse etc. . . . Quaecunque secum exhibuit, abbati tradat, nihil sibi reservet; et si aliquis de propinquis aliquid transmiserit, offerat abbati. Si ipsi est necessarium, ipso iubente habeat, si illi necesse non est, in commune redactum cui opus est tribuatur. Inhaltlich völlig übereinstimmend Aurel. reg. c. 3—4. Caes. Reg. c. 16: Victum et vestimenta abbas ministret. Quia sicut sancitum est, ut nihil proprium habeant, ita iustum est, ut omnes quae necessaria fuerint a. s. abbate accipiant. Vgl. Aurel. reg. c. 54.

2) Reg. Caes. c. 19: Hoc certamen habete inter vos, qui alterum vincat per humilitatem, per charitatem. Schluss: Rogo vos, ut quantum estis securi de praeteritis, tantum sitis solliciti de futuris. Omnia enim crimina vel peccata cito ad nos revertuntur, si non quotidie bonis operibus expugnantur . . . Sunt aliqui . . negligentes et tepidi qui de solo christianitatis vocabulo gloriantur et putant, quod illis sufficiat vestem mutasse et religionis tantum habitum suscepisse, nescientes illud propheticum: Fili accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore (Eccl. 2, 1) Reg. Aurel. 40: Superbis,

Weniger individuell gefärbt ist das, was die Regel über die Pflicht des Schweigens[1]), über die Enthaltsamkeit in Essen und Trinken[2]) und über die Keuschheit[3]) sagt.

Man kann nicht behaupten, dass Columbas Regel neue Anschauungen über die Pflichten der Mönche enthielte; Gedanken, wie die von ihm ausgesprochenen kommen in allen Regeln vor. Neu ist nur die Energie, mit welcher die Forderung bis auf die Spitze getrieben ist[4]). Aber gerade das erklärt den Eindruck, den

---

inobedientibus et iracundiam protrahentibus nunquam parcendum, donec corrigantur.

1) Columb. reg. mon. c. 2: Exceptis utilitatibus ac necessariis opus est, ut taceatur. Caesar. reg. 8: Dum psallimus, nullus loqui praesumat. c. 9: Ad mensam dum manducant, nullus loquatur, sed unus legat quemcunque librum. Aurel. reg. c. 31: Dum psallitur, studeant sanctae animae vestrae non vagari animo, verum etiam nec operari aut loqui praesumant. c. 35: Nulli liceat cum alio secretius loqui aut sedere.

2) Columb. reg. mon. 3: Cibus sit vilis et vespertinus monachorum satietatem fugiens et potus ebrietatem, ut et sustineat et non noceat: holera, legumina, farinae aquis mixtae, cum parvo pane paxemati. Caes. reg. 24: Pullos et carnes nunquam sani accipiant; infirmis quidquid necesse fuerit ministretur. Ebenso Aurel. reg. 51 mit dem Zusatze, dass Fische an Festtagen, oder wenn der Abt es sonst gestattet, erlaubt seien.

3) Columb. reg. mon. 6: Castitas monachi in cogitationibus iudicatur Mtth. 5, 18. In den beiden anderen Regeln fehlen analoge Vorschriften: aber dass dieser Gedanke nichts Individuelles hat, ist überflüssig zu beweisen.

4) Ich kann das herkömmliche Urteil über die Columba-Regel nicht teilen. Von Ebrards Begeisterung sehe ich ab. Rettberg, KG. D. II S. 680 hatte zwar ohne Zweifel Recht, wenn er sagte: Columban redet von den Pflichten der Mönche fast mehr anempfehlend als vorschreibend, schärft fast nur Grundsätze ein, über Armut und Entsagung, Schweigsamkeit, dürftige Kost, Vermeidung des eitelen Prahlens. Aber das für die Columbaregel Charakteristische ist in diesen Worten nicht ausgesprochen. Das Urteil von O. Seebass, Dissert. S. 6, der Geist, den diese einfachen Vorschriften atmen, bekunde jene tief innerliche Auffassung sittlicher Vollkommenheit, wie sie nur auf dem Boden christlichen Glaubens und durch Vertiefung in die Schriftwahrheit gewonnen werden kann, scheint mir zu günstig. Sätze wie: Nihil audet per se iudicare, cuius officii est tantum obedire, oder: Quicunque semper interrogaverit, si servaverit, nunquam errabit, quia si alterius erraverit responsum, fides credentis et labor oboedientis non errabunt, neque mercede interrogati carebunt (c. 9), sind sittlich mindestens ebenso anstössig als die reichlich angeordneten Schläge der regula coenobialis; die Anschauung, dass die Thaten des Pharisäers an sich gut waren (c. 5), ist dem Sinne des Evangeliums ebenso bestimmt entgegen wie die höchst bezeichnende Einfügung des Wortes timoris in den Satz: Christum dominum cum timoris cruce cotidiani sequentes (c. 4).

der irische Mönch in Frankreich machte; denn wer weiss nicht, dass die Energie des Gebotes die Menschen anzieht?

Doch Columba begnügte sich nicht mit der Energie des Gebotes; in dem zweiten Teil seiner Regel beweist er eine nirgend übertroffene Energie der Strafe: die kleinsten Verfehlungen gegen die mönchische Lebensordnung werden durch Schläge, durch Einschliessung gezüchtigt: wer den Löffel ergreift, ohne das Kreuz darüber zu schlagen, wer die Lampe anzündet, ohne sie segnen zu lassen, wer mit den Zähnen den Abendmahlskelch berührt, oder beim Beginn der Psalmodie hustet, wer laut spricht, oder wer beim Essen etwas sagt, was nicht einem Bruder nötig ist, wer sich einem Vorwurf gegenüber entschuldigt, und nicht sofort sagt: Es ist meine Schuld, es reut mich, oder wer der Behauptung eines Bruders widerspricht, wer eine Frau ohne Zeugen oder einen Laien ohne Befehl anredet — sie alle werden mit sechs, fünfzig, hundert Schlägen gezüchtigt [1]). Es scheint hier ein ganz anderer Geist zu herrschen, als im ersten Teil; doch sieht man näher zu, so ist es nicht der Fall: das sittliche Ideal, das dort gezeigt und das hier erzwungen werden soll, ist das gleiche: ein Leben, in dem jeder Moment mit einer religiösen Übung begleitet ist: wie das Ein- und Ausgehen, so das Ergreifen des Löffels, das Anzünden der Lampe; ein Leben, in welchem widerspruchsloser Gehorsam herrscht, nichts ohne Befehl geschieht, jede Äusserung des eigenen Willens unterdrückt ist, und ein Leben, das nichts Unbedachtes, Unwillkürliches kennt, in dem die kleinste Bewegung bewacht wird von der Furcht, sich in ihr zu verfehlen: Bruch des eigenen Willens dem Gebote gegenüber und Stärkung der Willenskraft dem eigenen Ich gegenüber — dies beides sollte erzielt werden. In keiner der älteren Regeln ist dies letzte Ziel des Mönchtums so klar zur Aussage gekommen als bei Columba.

Columba war Abt; aber er war nicht der Mann, seine Thätigkeit auf zweihundert Mönche zu beschränken. Wenn er glaubte, er suche und erstrebe nichts anderes als Verborgenheit im Wasgauwalde [2]), so täuschte er sich über sein eignes Herz. Er war geschaffen, um thätig in die Dinge einzugreifen. Das beweist der Eindruck, den seine Persönlichkeit machte: weithin sprach man von dem irischen Mönche; bewundernd blickte das Volk zu ihm auf [3]);

---

1) Regul. coenob. S. 220 ff.

2) Ep. 2 S. 162 (vgl. S. 257 Anmerk. 2).

3) Vit. Col. c. 31 S. 15: Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias eratque omnium cultu venerabilis, rumore laudabilis.

nicht wenige der Grossen übergaben ihm ihre Kinder zur Erziehung[1]), selbst am Hofe Brunichildes konnte man ihn nicht übersehen: die Königin und ihre Enkel traten in Beziehungen zu ihm[2]). Der sittliche Ernst, der ihn durchdrang, gab ihm einen Einfluss, wie ihn kein zweiter Mann der Kirche in jenen Jahren besass. Wie weit reichend er war, lässt Columbas Brief an Gregor den Grossen ermessen; man sieht aus demselben, dass er als Gewissensrat von Männern in Anspruch genommen wurde, von denen man alles eher als dies erwarten möchte. Simonistische Bischöfe, Geistliche, die sich in jüngeren Jahren fleischlich vergangen hatten, wandten sich an ihn, sie suchten bei ihm Rat, ob sie ihr Amt weiterführen, oder ob sie es niederlegen sollten[3]).

Ich möchte Columba nicht mit einem Reformator vergleichen; jede Reformation führt weiter; er aber brachte nichts Neues; was er wollte, war, dass man Ernst mache mit dem, was man glaubte und bekannte. Eher lässt er sich mit den alttestamentlichen Propheten zusammenstellen. Wenn die Seinen überzeugt waren, dass ihm die Gabe der Weissagung verliehen sei, so spricht sich darin dasselbe Gefühl aus[4]).

Columba war bestrebt, wie durch die Predigt, so auch durch seelsorgerliche Einwirkung auf die einzelnen an der sittlichen Hebung des Volkes zu arbeiten; gerade dadurch suchte er den Kampf wider die herrschenden Laster aufzunehmen. Und er arbeitete nicht vergeblich. Kleriker und Laien wandten sich an ihn, um ihm ihre Sünden zu bekennen, und sich von ihm Busse für dieselben auflegen zu lassen. Dabei musste sich ihm der Gedanke nahelegen, feste Normen für die Behandlung der einzelnen Sünden aufzustellen. In seinem Heimatlande fehlte es an solchen nicht; man besass sie in den s. g. Bussbüchern, Anweisungen für die

1) C. 17 S. 10: Ibi (in Fontaines) nobilium liberi undique concurrere nitebantur. Beispiele sind der dux Waldelenus, der das Gebiet um Besançon verwaltete (c. 22 S. 12) und Hagnerich, einer der Grossen Theudeberts II. von Auster (c. 30 S. 14 f.).

2) C. 31 f. S. 15.

3) Ep. 1 S. 158: De episcopis illis quid iudicas, interrogo, qui contra canones ordinantur, i. e. quaestu — simoniacos et Gildas auctor pestes scripsit — numquid cum illis communicandum est? Quia, quod gravius est, multi in hac provincia tales esse noscuntur. Aut de aliis qui in diaconatu violati postea ad episcoporum gradum eliguntur? Sunt enim, quorum in his novimus conscientias, et cum nostra parvitate id conferentes certum scire volebant, si sine periculo post hoc episcopi esse possint i. e. aut post gradum solidis emptum aut post in diaconatu adulterium absconsum.

4) Vit. Col. c. 39 S. 18.

Priester über das Verfahren den verschiedenen Sünden gegenüber [1]). Das Eigentümliche derselben ist, dass sie, während die Busszucht der alten Kirche nur die notorischen Sünden in Betracht zog, alle Verfehlungen, auch die Gedankensünden berücksichtigen. Für die letzteren seelsorgerlichen Rat zu begehren und zu erhalten, war in den Klöstern längst üblich [2]); es war ein Stück der Seelenpflege, welche die Mönchsvereine ihren Mitgliedern darboten, den Weltlichen war diese Pflicht oder dies Recht unbekannt. In Irland nun stand das ganze Volk unter der religiösen Leitung der Mönche; daraus erklärt sich, dass hier zuerst die Forderung erhoben und durchgeführt wurde, dass alle Sünden, auch die der menschlichen Kenntnis verborgenen Regungen des Herzens, der kirchlichen Zucht unterstellt würden. Das geschah in ausgedehntem Masse z. B. in dem Bussbuche Vinniaus'; es beginnt mit dem Satze: Wenn einer in seinem Herzen durch einen Gedanken sündigt und ihn sofort bereut, so schlage er an seine Brust, bitte von Gott Vergebung und leiste Satisfaktion, damit er gesund werde [3]); im weiteren werden für die verschiedensten Gedankensünden Busszeiten bestimmt [4]). An diese Einrichtung war Columba von Jugend auf gewöhnt. In der fränkischen Kirche fand er nichts ihr Ähnliches [5]), nur die alt-

---

1) Vgl. Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche 1851 S. 4 ff. u. 101 ff. Das treffliche Werk ist durch Schmitz, die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche 1883, keineswegs antiquirt.

2) Vgl. z. B. das Epitaphium des Abtes Präsidius Ven. Fort. Carm. IV, 14 v. 9 ff.:

Invitans instanter oves ad pascua regis
Distribuit dulcem fratribus ore salem.
Nam quotiens monachus peccati est vulnere fixus,
Missus ad artificem, certa medella fuit.
Ibat ad abbatem famulans sanctumque magistrum
Discipulus humilis, qui fuit ante tumens.

Vgl. auch Reg. Bened. 4: Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spiritali patefacere.

3) Wasserschleben S. 108, Schmitz S. 502.

4) Vgl. c. 2: Si frequenter cogitaverit (die Sünde) et dubitet facere aut victor aut victus fuerit etc. c. 3: Si quis cogitaverit et voluit facere sed sua facultas prohibuit eum etc. c. 6: Si quis ad scandalum surrexerit et disposuit in corde suo proximum suum percutere aut occidere etc. c. 16: Si quis clericus concupiscit virginem aut feminam aliquam in animo suo, sed non dixit per labia, semel tantum concupivit etc. c. 17: Si autem perserveranter concupivit et non potuit etc. c. 29: Si quis clericus iracundus aut invidus aut detractatus aut tristis aut cupidus etc.

5) Wasserschleben S. 53; Löning, D. KR. II S. 472. Schmitz S. 202 ff. sucht dagegen zu beweisen, dass römische Bussbücher in dem fränkischen

gewohnte kirchliche Zucht an öffentlichen Sündern wurde geübt[1]). Indem Columba auf freiwilliges Sündenbekenntnis drang und Anweisung zur Busszucht im Sinne der irischen Kirche gab, machte er eine bis dahin unbekannte Einrichtung in der fränkischen Kirche heimisch. Darauf vor allem beruht die grosse Bedeutung, welche er für die Entwickelung des religiösen Lebens im beginnenden Mittelalter hat: er hat die Einführung der Beichte im späteren Sinne angebahnt. Was er hierfür that, wirkte weit länger fort als das, was zur Förderung des Klosterwesens durch ihn geschah.

Man darf annehmen, dass er seine Anweisung schriftlich fixirte[2]). Vergleicht man nun sein Bussbuch mit seiner Cönobial-

---

Reich Eingang und praktische Benutzung gefunden hätten. Der Beweis scheint mir völlig missglückt. Weder die Existenz eines römischen Bussbuchs in dem von Schmitz behaupteten Sinne, noch weniger die Einführung desselben im fränkischen Reich ist bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Gewiss, die fränkischen Synoden konnten ein römisches Bussbuch dem Busspriester als Handbuch anweisen; aber die Frage ist nicht, was sie konnten, sondern was sie thaten. Dass sie es thaten, hat Schmitz nicht einmal zu beweisen versucht. Übrigens war weder Avitus von Vienne ein fränkischer Bischof, noch die Synode von Epaon eine fränkische Synode.

1) Vgl. S. 225 ff.

2) Schmitz a. a. O. S. 588 ff. u. Arch. f. kath. KR. 59. Bd. 1888 S. 209 bestreitet, dass Columba überhaupt ein Bussbuch verfasst habe. So sicher es nun ist, dass der liber de poenitent. mensura M. Bibl. p. XII S. 21 ff., Seebass l. c. S. 441 in dieser Gestalt nicht von Columba verfasst ist, so schiesst doch Schmitz über das Ziel hinaus. Was das erstere anlangt, so besteht die Schrift aus vier Bestandteilen: das erste Stück umfasst c. 1—8 (= A 1 ff. bei Seebass) und enthält Bussbestimmungen für Gedanken- und Thatsünden; c. 2—5 haben Parallelen im Poenit. Vinniai. Mit der Formel Haec de causis casualibus; ceterum de minutis morum inconditorum, wird übergeleitet zum zweiten Stück c. 9—12. Während die ersten acht Capitel sich auf Sünden zunächst der Laien (nur c. 3 enthält eine Bestimmung für Mönche) bezogen, handelt es sich in diesem Teile nur um Verfehlungen von Mönchen gegen die klösterliche Lebensordnung: eine Parallele bietet hier die Reg. coenob. des Columba, ohne dass jedoch die Strafbestimmungen sich decken. Das dritte Stück c. 13—37 (= B 1 ff. bei Seebass) beginnt mit einer Einleitung, die durchaus nicht den Eindruck macht, als ob ihr schon zwei Teile des Buchs vorhergegangen wären; es giebt eingehende Bestimmungen über die Büsse zuerst der Kleriker, dann der Laien. Und zwar werden zum Teile dieselben Sünden besprochen wie in c. 1—8; die Strafsätze aber sind verschieden: der Mönch, der sich fleischlich vergeht, soll nach c. 3 drei bezw. sieben, nach c. 16 (B 4) fünf Jahre Busse thun. Entweihung der Hostie wird c. 6 mit vierzig, c. 24 (B 12) mit dreimal 40 Tagen Busse belegt.

regel, so ist der Unterschied augenfällig. Während letztere mönchische Heiligkeit zu erzwingen sucht, fordert das erstere christliche Ehrbarkeit, während jene zum grossen Teil eingebildete Fehler bestraft, so richtet sich dieses gegen wirkliche Sünden. Und zwar sind es gerade diejenigen, welche in dieser Zeit im Schwange gingen: die Gewaltthätigkeit der Geistlichen und Laien, die sofort bereit waren das Schwert zu ziehen und den Gegner niederzu-

Völlig verschieden behandelt sind Körperverletzungen c. 5 u. c. 21 (B 9); vgl. auch c. 7 u. 22 (B 10). Auf Grund dessen muss man annehmen, dass c. 1—8 u. 13—37 verschiedene Verfasser haben und nach der Hand durch einen ungeschickten Abschreiber verbunden wurden. Gemeinsam ist beiden, wie das Verhältnis zum poenit. Vinniai beweist, der irische Ursprung. Löst man c. 1—8 von dem Kern des poenit. Columb. ab, so fällt damit auch das Band hinweg, das 9—12 mit demselben verband. Anders urteilt Seebass, Z. f. K.G. XVIII S. 68. Aber ich glaube nicht, dass seine Bemerkungen die zwischen A u. B bestehenden Verschiedenheiten erklärt haben. Wie c. 1—12, so gehören meines Erachtens auch c. 35—42 (B 26 ff.) nicht mit 13—37 zusammen; sie gehören überhaupt nicht in ein Bussbuch, sondern bilden den Bestandteil einer Klosterregel, die einen ähnlich herben Charakter trug wie die Columbas, ohne sich doch mit ihr so nahe zu berühren wie c. 9—12. Es kann nun nur die Frage sein, ob c. 1—8 ein Bruchstück des Bussbuchs Columbas oder c. 13—37 dies selbst ist. Bei c. 1—8 fehlen, abgesehen von der Berührung mit dem poenit. Vinniai, alle Anhaltspunkte zu einem Urteile. Nicht so bei c. 13—37. Parallelen zu dem poenit. Vinniai finden sich hier ebenso wie dort, ausdrücklich sagt auch die Vorrede, dass die Bestimmungen getroffen seien iuxta seniorum traditiones et iuxta nostram ex parte intelligentiam. Die Erwähnung des Wehrgelds (B 1 u. 13) dagegen weist auf germanisches Gebiet: wir haben es mit einem von einem Kelten in germanischer Umgebung verfassten Pönitentiale zu thun. Die Erwähnung heidnischer Heiligtümer und Opfermahlzeiten (B 24) nötigt, den Verfasser an der Grenze des rein germanischen Gebietes zu suchen. Liest man nun B 25 neben den Heiden die Bonosiaci erwähnt und vergleicht man damit Vit. Eustas. 3 S. 109: Reversus venerabilis vir Eustasius ad Luxovium, magistri praeceptum implere parat, ut gentes quae vicinae erant, fidei pabulo alerentur. Progressus igitur Warascis praedicat, quorum alii idololatriae cultibus dediti, alii Fotini vel Bonosi errore maculati erant, so hat der Schluss die höchste Wahrscheinlichkeit, dass jenes Bussbuch in Luxeuil verfasst ist. Steht dies fest, so ist die Frage, ob Columba selbst es geschrieben hat, oder ob es von einem seiner Schüler aufgezeichnet wurde, von untergeordneter Bedeutung. Doch lässt sich kein Grund absehen, warum er es nicht gethan haben sollte. Er kannte Vinniaus; vgl. ep. I S. 159: Vennianus auctor Gildam de his interrogavit; er kannte auch sein Bussbuch; vgl. ep. 1 a. a. O.: In ihrem Gewissen beängstigte Bischöfe wollen wissen, ob sie ihr Amt behalten dürfen aut post gradum solidis emptum aut post in diaconatu adulterium absconsum, tamen — dico cum

stossen [1]), die Fleischessünden, von denen diese Bussbestimmungen ein womöglich noch dunkleres Bild geben als die Schilderungen der Zeitgenossen [2]), die Unsicherheit des Eides [3]) und des Besitzes [4]), die Unmässigkeit in Speise und Trank [5]), die Gleichgiltigkeit gegen Teilnahme an heidnischen Gebräuchen [6]). Ein paarmal streift die Bussordnung Columbas an das Gebiet der Gedankensünden [7]), dabei wohl ge-

---

clientelis — adulterium; quod apud nostros magistros non minoris censetur esse facinoris, und poenit. Vinniai c. 11: Si in consuetudine multo tempore peccati fuerat et in nocentiam hominum non venerat, tribus annis poeniteat cum pane et aqua et officium clericatus amittat et aliis tribus abstineat se a vino et carnibus, quia non minus peccare coram Deo quam hominibus. Was Schmitz gegen die Abfassung durch Columba einwendet, hat wenig Gewicht, vgl. die treffende Kritik von Seebass Z. f. KG. XIV S. 430 ff. Was das poenitentiale des Vinniaus anlangt, so wird die Frage, ob es von dem älteren oder dem jüngeren Manne dieses Namens verfasst ist, verschieden beantwortet. Seebass hat es in dem angeführten Aufsatz sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Abt und Bischof Finnian von Maghbile, also der jüngere, der Verfasser ist (S. 437).

1) B 1: Si quis clericus homicidium fecerit et proximum suum occiderit etc. B 9: Si quis clericus per rixam proximum suum percusserit et sanguinem fuderit etc., ebenso von den Laien; B 13 und 21.

2) B 2: Si quis ruina maxima ceciderit et filium generit etc. B 3: Si quis fornicaverit sicut sodomitae fecerunt etc. B 4: Si quis fornicaverit quidem cum mulieribus sed non filium generaverit etc. B 10: Si quis per se ipsum fornicaverit aut cum iumento etc. Von den Sünden der Laien B 14 ff.

3) B 5 u. 20. Hier wird unterschieden: Si per cupiditatem hoc fecerit, und: Si mortis timore hoc fecerit.

4) B 7: Si quis clericus furtum fecerit, i. e. bovem aut aequum aut ovem aut aliquod animal proximi sui furatus fuerit, si semel aut bis fecit, etc. Si hoc consuevit etc. B 19.

5) B 12: Si quis sacrificium perdiderit, anno poeniteat, si per ebrietatem aut voracitatem illud evomuerit etc. B 22.

6) B 24: Si quis laicus manducaverit aut biberit iuxta fana, si per ignorantiam fecerit, promittat deinceps quod nunquam reiteret et quadraginta diebus in pane et aqua peniteat. Si vero per contemptum hoc fecerit, i. e. postquam sacerdos illi praedicavit, quod sacrilegium hoc erat, et postea mensae daemoniorum communicaverit, si gulae tantum vitio hoc fecerit aut repetuerit, tribus quadragesimis in pane et aqua peniteat; si vero cultu daemonum aut honore simulacrorum hoc fecerit, tribus annis peniteat. Zu vergleichen sind die Bestimmungen gegen Zauberei B 6, wobei bemerkenswert ist, dass eine Strafverordnung für Zauberei der Laien fehlt, und wider den Verkehr mit den Bonosiaci B 25.

7) B 11 u. 23; doch handelt es sich beide Male nicht nur um Gedanken, sondern um den misslungenen Versuch der Unzucht.

leitet durch den evangelischen Ausspruch, Matth. 5, 28; im allgemeinen jedoch ist sie in diesem Punkte sehr zurückhaltend. Für die einzelnen Sünden wird eine je nach ihrer Schwere verschieden lange Busszeit bestimmt und dieselbe wohl noch verschärft durch sonderliche Fasten und Almosengeben[1]), durch Verbannung aus der Heimat[2]) oder durch Eintritt in ein Kloster[3]). In diesem Punkte fanden die Bestrebungen Columbas nach Verlauf einiger Zeit die Billigung des fränkischen Episkopats. Die Synode von Chalon s. S., die um die Mitte des siebenten Jahrhunderts abgehalten wurde[4]), erklärte die Busse für ein Heilmittel für die Seele und nützlich für jedermann; der gesamte Episkopat stimme darin überein, dass die Priester den Bussfertigen nach Ablegung der Beichte eine Pönitenz auflegen sollten. Der Beschluss ist der erste Schritt zur offiziellen Anerkennung der Beichtpflicht in der Kirche.

Die Einführung der Beichte war nicht in jeder Hinsicht ein Fortschritt gegenüber der altkirchlichen Busszucht. Schliesslich führte sie auch zur tiefsten Schädigung des religiösen Lebens. Allein nicht selten ist das, was zuletzt verderblich wird, wenigstens für den Augenblick nützlich. Erwägt man die Schäden, an welchen die öffentliche Sittlichkeit unter dem fränkischen Volk im sechsten Jahrhundert krankte, so ist kaum ein Zweifel möglich, dass die beichtväterliche Behandlung der Sünden nach irischem Vorbilde segensreich war. Hier wurde der Kampf gegen die Herrschaft der Unsittlichkeit energisch begonnen. Nur eine so mächtige, die Gemüter beherrschende Persönlichkeit wie Columba vermochte dies mit Aussicht auf Erfolg zu unternehmen. Aber konnte der Gegensatz ausbleiben?

Columba war ein Mann, der zum Widerspruch reizte. Er war heftig: er, der den Mönchen mit so grosser Strenge verbot, sich auch nur zu entschuldigen, war sich bewusst, dass er eine von der seinen abweichende Ansicht nicht ertrug ohne aufzubrausen[5]). Er war rücksichtslos: ohne die rechtlichen Bestimmungen zu beachten, die im fränkischen Reiche galten, gründete er seine Klöster; er leitete sie im Widerspruch mit denselben. Er war

1) B 19 (Diebstahl) u. 20 (Meineid).

2) B 1 u. 13 (Mord) u. 20 (Meineid).

3) B 20 (Meineid).

4) Can. 8 M.G. Conc. 1 S. 210.

5) Columba schreibt an die fränkischen Bischöfe: Ego ad vos ire non ausus sum, ne forte contenderem praesens contra apostoli dictum dicentis: Noli verbis contendere, ep. 2 S. 162.

schroff und hart: seine Mönche unterwarf er einer Zucht, deren Strenge auf dem Kontinent beispiellos war. Er war unbedenklich, neue und eigene Wege zu gehen: ohne dazu legitimirt zu sein, erteilte er Anweisung zur priesterlichen Zuchtübung, wie man sie bisher nicht gewohnt war. An gewissen Eigenheiten seiner väterlichen Kirche hielt er mit eigensinniger Zähigkeit fest.

Hiedurch stiess er nun mit dem fränkischen Episkopat zusammen[1]). Es handelte sich um die Berechnung des Osterfestes. Die fränkische Kirche hatte einige Jahrzehnte vorher auf der vierten Synode von Orleans die Einheit in der Feier desselben hergestellt, indem sie beschloss, dass man überall der Berechnung des Victorius folgen solle[2]). In Irland wusste man von Victorius nichts: man berechnete Ostern nach dem alten 84jährigen Cyklus, und glaubte sich dafür auf eine alte Autorität, den gelehrten Anatolius, berufen zu können[3]). Das einfachste wäre gewesen, wenn Columba sich an die Osterfeier des Landes angeschlossen hätte, in dem er lebte. Das that er jedoch nicht; in seinen Klöstern feierte man das Osterfest nach der Gewohnheit der irischen Kirche. Und nicht genug daran; er donnerte gegen die fränkische Sitte, seine Absicht war, sie überhaupt zu beseitigen, und er meinte durch die gewichtigsten Gründe dazu verpflichtet zu sein: es sei unchristlich, das Osterfest später als am zwanzigsten Tage nach dem Neumond zu feiern: denn nach der hl. Schrift dürfe das Passah nur zwischen dem vierzehnten und zwanzigsten Tage nach dem Neumonde begangen werden; auch sei es Frevel, das Auferstehungsfest des Herrn in einer Zeit zu feiern, in welcher die Finsternis stärker sei als das Licht: das aber sei nach dem zwanzigsten Tage der Fall, da der Mond dann erst nach Mitternacht aufgehe[4]); vor allem sei es unrecht von der Berechnung des Ana-

1) Jonas von Bobbio verschweigt den Zusammenstoss zwischen Columba und den fränkischen Bischöfen. Um so anschaulicher ist das Bild, welches die Briefe Columbas geben. In Betracht kommen ep. 1 an Gregor den Gr., ep. 2 an die fränkischen Bischöfe, ep. 3 an einen nicht genannten Papst.

2) Can. 1: Placuit deo propitio, ut sanctum Pascha secundum laterculum Victori ab omnibus sacerdotibus uno tempore celebretur. Vgl. zur Sache Krusch, N.A. IX S. 122 ff.

3) Vgl. über den falschen Anatolius Krusch a. a. O. S. 144 f. und Studien z. Chronologie 1880 S. 311.

4) Ep. 1 S. 157: Qua ratione utraque stare possunt, ut sc. resurrectio Domini ante suam celebretur passionem, quod vel putari absurdum est; aut septem dies, Domini iussione in lege sanciti, in quibus tantum legitime Phase Domini comedi mandatum est, qui a XIV luna usque ad XX numerandi sunt, contra ius fasque transcendantur? Luna enim XXI aut XXII

tolius abzuweichen, der das Zeugnis des Altertums, des Eusebius und des Hieronymus für sich habe[1]), während Victorius den keltischen Meistern, den alten irischen Weisen und gelehrten Kalendermachern einfach lächerlich erscheine[2]). Das waren Gründe, über deren Gewicht sich streiten liess, die aber als unanfechtbar vorgetragen wurden. Unmöglich konnten die fränkischen Bischöfe solche Angriffe auf eine Gewohnheit ihrer Kirche ruhig hinehmen: die kaum hergestellte Einheit in der Feier des Osterfestes wurde dadurch wieder erschüttert. Sie schritten also gegen Columba ein, schon gegen Ende der neunziger Jahre müssen sie ihn zur Verantwortung gezogen haben; denn damals verfasste er eine Rechtfertigungsschrift, in welcher er sich auf die einhellige Übung der abendländischen, d. h. keltischen Kirche berief[3]). Jedoch hielt er seine Schritte zurück: er zog es vor, sich an den Legaten Gregors des Gr., Candidus, zu wenden: er hoffte offenbar auf dessen Zustimmung und meinte, auf sie gestützt den Widerspruch der fränkischen Bischöfe überwinden zu können. Allein Candidus erklärte, ohne auf das Sachliche des Streites einzugehen, eine Änderung der vorlängst bestehenden fränkischen Übung für unzulässig[4]). Darauf appellierte Columba an den Papst: er forderte, dass Gregor den verkehrten fränkischen Brauch abstelle[5]). Eine gegenteilige Entscheidung suchte er, soviel an ihm lag, unmöglich zu machen; er scheute sich nicht, die Möglichkeit eines Schismas der keltischen Kirche von ferne zu zeigen[6]). Dem Briefe

---

extra ius lucis est, utpote post medium noctis tunc temporis exorta, et tenebris lucem superantibus, lucis solemnitas nefas est, ut aiunt, agi.

1) Ib. S. 156: Non latet enim efficaciam tuam, quantum Anatolius, mirae doctrinae vir, ut s. ait Hieronymus, cuius Eusebius Caesariensis episcopus in ecclesiastica excerpta inseruit historia, et s. Hieronymus in suo hoc idem de Pascha opus collaudavit catalogo, de hac lunae aetate vituperando disputet.

2) Ib. S. 157: Scias namque nostris magistris et Hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis componendi calculi computariis Victorium non fuisse receptum, sed magis risu vel venia dignum quam auctoritate.

3) Ep. 2 S. 162: Omnes enim ecclesiae totius occidentis, sicut in tomo responsionis meae, quem vobis nunc misi, licet ante triennium scriptum, indicavi, non respiciunt, fieri debere resurrectionem ante passionem.

4) Ep. 1 S. 160: Si ut audivi a. s. Candido tuo, hoc respondere volueris, temporis antiquitate roborata mutari non posse, manifeste antiquus error est.

5) Ib. S. 156: Quid dicis de Pascha XXI aut XXII lunae, quod iam, tui tamen pace dictum sit, non esse Pascha, nimirum tenebrosum, a multis comprobatur computariis? . . Miror, fateor, a te hunc Galliae errorem acsi scismaticum iam diu non fuisse rasum.

6) Ib. S. 158: Tuum itaque, aut excusa aut damna Victorium, sciens

folgten einige Denkschriften zur Begründung der irischen Osterberechnung[1]).

Während Columba die Entscheidung bei einer über den Bischöfen stehenden Instanz suchte[2]), handelten auch die letzteren: sie beriefen im Jahr 602 eine Synode und luden ihn vor dieselbe[3]). Ihre Absicht war, ihn zur Annahme der gallischen Osterberechnung zu nötigen; er war überzeugt, dass sie seinen Aufenthalt nicht länger dulden würden, wenn er sich nicht fügte[4]). Er konnte wenig Hoffnung haben, auf einer Synode etwas zu erzielen; in einem an die Bischöfe gerichteten Brief lehnte er deshalb ab zu

---

si illum laudaveris, inter te et supra dictum Hieronymum fidei futurum fore negotium, qui nimirum Anatolium laudavit huic contrarium: itaque qui unum secutus fuerit, alterum recipere non poterit. Tua itaque consideret vigilantia, ut in fide duorum supradictorum auctorum, sibi invicem contrariorum, probanda, nulla sit inter te et Hieronymum in sententia promenda dissonantia; ne nobis undique sint angustiae, ut aut tibi aut illi consentiamus. Parce in his infirmis, ne scandalum diversitatis ostendas. Simpliciter enim ego tibi confiteor, quod contra s. Hieronymi auctoritatem veniens apud occidentis ecclesias hereticus seu respuendus erit, quicumque ille fuerit: illi enim per omnia indubitatam in scripturis divinis accomodant fidem.

1) Ep. 2 S. 162: Quod quidem illi (s. Occidentales) sentiunt de Pascha, sancto papae per tres tomos innotui. Vgl. ep. 3 S. 164, wo von einer zweimaligen, jedesmal vergeblichen Sendung an Gregor die Rede ist.

2) Welche Stellung Columba dem Papste zuwies, kann nach dem Angeführten nicht zweifelhaft sein: er erkannte thatsächlich durch seine Appellation, und ausdrücklich (s. S. 269 Anm. 5) das Recht des Papstes an, Bestimmungen über Angelegenheiten der fränkischen Kirche zu treffen, die nicht nur moralisch, sondern rechtlich bindende Kraft hatten (vgl. auch ep. 1 unt. S. 273 Anm. 1). Wie weit er dabei ging, erhellt sehr augenfällig daraus, dass er dieselbe Schriftstelle (Deuter. 32, 7), welche ihm für das Verhältnis des Abtes zu den Mönchen massgebend war (vgl Reg. mon. 9 S. 384), auf den Papst anwandte (ep. 1 S. 156). Dass von seiten der fränkischen Kirche ein solches Recht des Papstes nicht zugestanden wurde, ist bekannt. Columba zeigte sich hier sicherlich nicht als Sprecher einer „romfreien“ Kirche. An dieser Thatsache ändern natürlich die vielen freimütigen Worte nichts, die er Gregor wie Bonifaz IV. gegenüber spricht; ebensowenig der Umstand, dass er voraussetzt, der Papst könne möglicherweise eine irrige Entscheidung treffen, und dass er dann sich zum Widerspruch gegen den Papst verpflichtet hält.

3) Ep. 2 S. 160. Wahrscheinlich die Synode von Chalon s. S. M.G. Conc. I S. 178; vgl. Gundlach N.A. XV S. 510.

4) Ib. S. 163: Si ex Deo est, ut me hinc, de loco deserti, quem pro Domino meo Jesu Christo de transmare expetivi, propellatis, etc. Ob Columbas Argwohn begründet war, lässt sich nicht beurteilen.

erscheinen[1]); zugleich aber liess er die Forderung fallen, dass die fränkische Kirche zur Berechnung des Anatolius zurückkehre; er beschränkte sich auf das Verlangen, dass er und die Seinen Ostern nach irischem Brauche sollten begehen dürfen[2]). Darin lag ein grosses Entgegenkommen von seiner Seite. Hiedurch, sowie durch die ernste und eindringliche Weise, in der er sprach, durch den treffenden Hinweis auf die Einheit des Glaubens und der Hoffnung[3]), wohl auch durch den Wunsch, eine Einmischung Gregors ferne zu halten, wurden die Bischöfe bestimmt, Columba zu willfahren[4]): so lange er in Luxeuil blieb, hat er Ostern nach der Berechnung des Anatolius begangen[5]).

Ungefähr ein Jahrzehnt lang konnte Columba ungehindert seine Wirksamkeit fortsetzen. Dann erhob sich ein neuer Sturm gegen ihn und ihm ist er erlegen.

Seine sittlichen Überzeugungen stiessen zusammen mit den Herrschgelüsten Brunichildes. Es wurde erwähnt, dass sie nach

---

1) Ib. S. 162 s. S. 267 Anm. 5.

2) Ib.: Quia huius diversitatis auctor non sum ac pro Christo salvatore, communi domino ac Deo nostro, in has terras peregrinus processerim, deprecor vos . . ut mihi liceat . . in his silvis silere et vivere . . sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse. S. 162 f.: Vos eligite ipsi, quem (Anatolius oder Victorius) sequi malitis et cui melius credatis . . Absit, ut ego contra vos contendam congrediendum, ut gaudeant inimici nostri de nostra Christianorum contentione . . Absit sane, absit; alioquin aliter inter nos potest convenire, ut aut unusquisque, in quo vocatus est, in eo permaneat apud Deum, si utraque bona est traditio; aut cum pace et humilitate sine ulla contentione libri legantur utrique, et quae plus veteri et novo testamento concordant, sine ullius invidia serventur.

3) Ib. S. 162: Capiat nos simul Gallia, quos capiet regnum coelorum, si boni simus meriti. Unum enim regnum habemus promissum, et unam spem vocationis in Christo. S. 164: Unius sumus corporis commembra, sive Galli, sive Britanni, sive Iberi, sive quaeque gentes.

4) Die persönlichen Beziehungen, in denen Columba zu einzelnen Bischöfen stand, mögen mitgewirkt haben. Als er den Brief an die Bischöfe schrieb, hatte er vor, dem fränkischen Bischof Arigius in einer eigenen Schrift seine Überzeugung darzulegen, S. 162. Gemeint ist wahrscheinlich Arigius von Gap, einer der Vertrauensmänner Gregors des Gr. (vgl. ep. IX, 219 Jaff.-Watt. Nr. 1748 u. XI, 42 Jaff.-Watt. Nr. 1832). Dass er zu Columba in Beziehungen stand, ergiebt sich aus vit. Attal. 1 A. S. Mab. II S. 115.

5) Die Thatsache, dass in Luxeuil Ostern nach der irischen Berechnung gefeiert wurde, ergiebt sich aus der Erneuerung des Streites i. J. 609 oder 610, vgl. ep. 3, vorausgesetzt, dass sie der letzten Periode des Streites angehört, und ep. 4 S. 167.

ihrer Vertreibung aus Auster in Burgund Aufnahme fand. Ihr Enkel Theuderich war nicht unempfänglich für den Eindruck der mächtigen Persönlichkeit des keltischen Mönches[1]; aber er war ein Jüngling, verkommen in Ausschweifungen. Es ist der schlimmste Vorwurf, der gegen Brunichilde erhoben wird, dass sie die Lasterhaftigkeit ihres Enkels förderte, weil sie glaubte, dann die Zügel der Herrschaft um so sicherer in der Hand zu halten[2]. Im Jahre 607 hatte Theuderich die gotische Königstochter Eremberga geheiratet: nun schien die Zucht an den sittenlosen burgundischen Hof zurückzukehren; aber schon im nächsten Jahr verstiess der König seine Gemahlin[3]: das alte Treiben begann von neuem. Während Brunichilde ihren Enkel gegen seine Gemahlin erregte, trat Columba für das gekränkte Recht in die Schranken: ihm galt Eremberga nach wie vor als Gemahlin Theuderichs[4]: er forderte, dass der König ein neues Leben beginne; weigere er sich, so drohte er mit dem Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft[5].

Bei dem Charakter der Königin und des Mönches war ein offener Bruch unvermeidlich; Columba that nichts ihn zu verhindern, im Gegenteil, er setzte etwas darein, Brunichilde zu kränken: als er einmal an den Hof kam, forderte sie ihn auf, die Kinder Theuderichs zu segnen. Das war Sitte, Columba ist ihr in vielen Häusern fränkischer Grossen nachgekommen; hier weigerte er sich: niemals würden diese Kinder das Zepter tragen; sie seien Hurenkinder. Ein anderes Mal wies er die Mahlzeit, die man ihm bot, mit dem Spruche zurück: die Geschenke der Gottlosen verwirrte der Höchste (Sir. 34, 23); er zerschlug den Becher, in welchem man ihm den Wein darreichte.

Konnte die Königin das geduldig ertragen? Sie suchte sich seiner zu entledigen. Um ihren Zweck zu erreichen, regte sie die Antipathien der Franken gegen den Fremden auf: die Osterfrage

---

1) Das behauptet wenigstens Jonas. c. 31 S. 15.

2) Jonas a. a. O.

3) Fredeg. chron. IV, 30.

4) Jonas erwähnt Eremberga nicht; aber wenn er sagt: Coepit vir Dei eum increpare, cur concubinarum adulteriis misceretur et non potius legitimae coniugis solamine frueretur, ut regalis proles ex honorabili regina prodiret, und: Verebatur (Brunichildis), ne si abiectis concubinis reginam aulae praefecisset, dignitatis atque honoris sui modum amputasset, so ist klar, dass er die von Fredegar berichteten Ereignisse voraussetzt.

5) Jonas c. 33: Quo audito — dass Theuderich seine ehebrecherischen Verhältnisse fortsetze — Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit, comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellet.

hatte Jahre lang geruht, jetzt wurden die Bischöfe wieder darauf aufmerksam, dass Columba Ostern nicht mit der fränkischen Kirche feierte. Er musste sich von neuem rechtfertigen; wieder sah er sich genötigt, einen Rückhalt an Rom zu suchen[1]). Auch gegen seine Klostereinrichtungen erhob sich jetzt Widerspruch[2]). Hier gab sich der junge König zum Werkzeug der Gegner Columbas her: er forderte, dass gewisse Eigentümlichkeiten der columbanischen Klöster abgethan würden: besonders an der schroffen Ausschliessung der Laien aus dem Kloster nahm er Anstoss. In Luxeuil kam es zu einer heftigen Szene zwischen dem Abt und dem König. Dieser machte zur Bedingung jeder weiteren Unterstützung, dass Columba auf die sonderlichen Einrichtungen seiner Klöster verzichte. Columba blieb fest; er drohte: Bist du gekommen, die Klöster der Knechte Gottes zu zerstören und ihre Disziplin zu verderben, so wirst du bald erfahren, dass dein Reich stürzen, dass dein ganzer Stamm ausgerottet werden wird. Der König hatte während dessen das Refektorium bereits betreten: nun wich er zurück, aber zürnend fuhr er Columba an: Du hoffst die Märtyrerkrone durch mich zu erlangen; ich bin nicht so wahnsinnig, ein solches Verbrechen zu begehen. Zugleich forderte er ihn auf, dahin zurückzukehren, woher er gekommen sei. Dem stimmten seine Begleiter laut zu: man könne einen Menschen nicht dulden, der mit niemand Gemeinschaft haben wolle. Columba aber erklärte, er werde das Kloster nicht verlassen, man entferne ihn denn mit Gewalt.

---

1) Jonas verschweigt in seinem verhältnismässig eingehenden Bericht über diese Ereignisse, dass auch hier die Osterfrage zur Sprache kam. Dass es der Fall war, ergiebt sich aus ep. 3; als Columba nach Rom schrieb, hatte er bereits den fränkischen Bischöfen gegenüber sich schriftlich, aber erfolglos verantwortet, er schreibt nun: Vestrae maturae punctum auctoritatis postulamus, ut cum iudicio inter istos possimus vivere cum ecclesiasticae pace unitatis, und beruft sich dafür sehr passend auf den bekannten Vorgang zwischen Anicet und Polykarp. Auch in dem Brief an seine Mönche (ep. 4 S. 167) beschäftigt er sich mit der Osterfrage: Timeo ne et illic propter Pascha sit discordia, ne forte, diabolo insidiante, vos alienare velint, si cum eis pacem non teneatis; infirmius enim nunc sine me ibi stare videmini. Dass Jonas die ganze Osterfrage mit Schweigen übergeht, hat wahrscheinlich seinen Grund darin, dass nach Columbas Vertreibung Luxeuil sich zum Anschluss an die fränkische Übung entschloss. Jonas wollte den Zwiespalt über diese Sache in Vergessenheit bringen.

2) Dies stellt Jonas in den Vordergrund: Episcopos sollicitare (Brunichildis) aggressa est, ut eius religionem detrahendo et statum regulae quem suis custodiendum monachis indiderat macularent.

Er wurde zunächst nach Besançon geführt; dort sollte er einen weiteren Beschluss des Königs erwarten. Aber ihm lag wenig an dem Gebot des Königs; nach kurzer Zeit brach er den Bann und kehrte eigenmächtig nach Luxeuil zurück. Das gab den Ausschlag; Theuderich entschloss sich wirklich, ihn zur Rückkehr nach Irland zu nötigen. Man brachte ihn im Jahr 610 nach Nantes, wo er sich einschiffen sollte: aber er benützte die Gelegenheit zur Flucht, die man ihm darbot, und eilte zu Chlothachar II.[1]).

Von Nantes aus richtete er einen Brief an die Mönche von Luxeuil, um Bestimmungen über seinen Nachfolger zu treffen: er mahnte die Seinen zur Beständigkeit in der Verfolgung, welche über sie gekommen sei, zur Einigkeit und zum Gehorsam gegen den neuen Abt. Der ganze Brief ist durchdrungen von dem Gefühle getäuschter Hoffnungen und misslungener Pläne. Es ist begreiflich, dass Columba in dieser Stimmung das Land verliess, in welchem er ein Vierteljahrhundert gearbeitet hatte. Aber thatsächlich täuschte er sich: es ist eine viel tiefere Wirkung von ihm ausgegangen, als er dachte.

Ermöglicht war dies dadurch, dass kurz nach der Flucht Columbas Chlothachar II. Burgund und Auster mit seinem Reiche vereinigte. Dadurch war jede Gefahr für den Fortbestand Luxeuils beseitigt. Allerdings wurden die Anordnungen Columbas in bezug auf das Kloster nicht ausgeführt[2]). Statt des von ihm zu seinem Nachfolger bestimmten Burgunders Attala treffen wir als zweiten Abt von Luxeuil Eustasius, einen Neffen des Bischofs

1) So erzählt Columba selbst ep. 4 S. 169: Nunc mihi scribenti nuncius supervenit, narrans mihi navem parari, qua invitus vehar in meam regionem; sed si fugero, nullus vetat custos; nam hoc videntur velle, ut ego fugiam. Es ist charakteristisch für die Geschichtschreibung dieser Zeit, dass Jonas, der die Flucht von Nantes ebenfalls erzählt (c. 47 S. 21) dieselbe nicht ohne Zuhilfenahme eines Wunders geschehen lässt.

2) Ep. 4 S. 166: Omnes . . . sint cum vero sequace meo Attala . . . Waldelenus sit praepositus. Dass Attala aus einem burgundischen Geschlecht stammte, sagt die Vit. Att. 1 A. S. Mab. II S. 115; hier erfährt man zugleich, dass er bei Arigius von Gap (s. S. 271 Anm. 4) gebildet war. Einen luxov. Mönch Waldelenus erwähnt die Vit. Walar. 14 und 19 A. S. Mab. II S. 74 u. 76; die Identität mit dem in dem Briefe Columbas genannten ist möglich. Dann aber ist auch er nicht praepositus geworden, sondern er hat vielmehr Luxeuil verlassen und sich nach Neuster zu Chlothachar II. begeben. Überhaupt scheint eine Zeitlang die Lage Luxeuils höchst gefährdet; die Mönche flohen zu Theudebert (Vit. Col. 51); erst Chlothachars Sieg wird die Sachlage geändert haben.

Mietius von Langres[1]). Dass man statt des von Columba gewählten Mannes den Verwandten eines Bischofs an die Spitze des Klosters stellte, war sicher nicht grundlos: man hatte dabei wohl die Absicht, ferneren Widerspruch gegen die bischöfliche Autorität und die Sitten der fränkischen Kirche abzuschneiden. Eustasius fügte sich auch insoweit, dass er die irische Osterberechnung aufgab[2]), im übrigen aber hielt er an den Einrichtungen seines treu verehrten Meisters — er hatte ihn bei seiner Vertreibung begleitet[3]) — fest, und die Bischöfe haben ihn hierbei nicht gehindert. Das beweist nichts so deutlich als der Zusammenstoss zwischen ihm und Agrestius. Der letztere, über den wir freilich nur durch den Bericht eines ausgesprochenen Gegners unterrichtet sind[4]), war ein unstäter Geist, nirgends zufrieden und stets geneigt, Opposition zu machen. Ursprünglich in einer hohen weltlichen Stelle — er war Notar König Theuderichs II. — wurde er von der asketischen Begeisterung ergriffen: er verzichtete auf seinen ganzen Besitz und ward Mönch in Luxeuil. Aber im Kloster duldete es ihn nicht; er bat als Prediger des Evangeliums zu den Heiden gesandt zu werden. Eustasius hielt ihn nicht für geeignet zur Missionsarbeit: er versagte ihm die Erlaubnis, schliesslich jedoch gab er den Bitten des Mönches nach. Aber der Erfolg bestätigte sein Urteil; Agrestius wurde bald des vergeblichen Predigens unter

---

1) Vit. Columb. 37; 61. Hier wird nur die Thatsache, dass Eustasius Abt von Luxeuil war, erwähnt: wer ihm die Stelle übertrug, jedoch nicht gesagt. Die Vita Walar. 13 S. 74 will von einer Ernennung durch Columba wissen: A b. Columbano fuerat destinatus ad hoc ipsum coenobium regendum; allein das ist nur ein falscher Schluss aus vit. Eust. 1: A beato Columbano ab Italia paterna affectu directus; denn Eustasius begab sich nach Vit. Col. 61 bereits als Abt nach Italien. Das Schweigen des Jonas, das immer sehr wohl überlegt ist, macht es höchst wahrscheinlich, dass Eustasius von dem König oder von dem Diözesanbischof zum Abt ernannt wurde.

2) Dass Columba Ostern nach irischer Weise feierte, ist früher gezeigt. Wenn nun die Annahme richtig ist, dass Luxeuil hinsichtlich der Osterfeier sich der fränkischen Kirche fügte (s. S. 273 Anm. 1), dann ist es sehr wahrscheinlich, dass dies Zugeständnis sofort nach der Vertreibung Columbas gemacht wurde. Daraus erklärt sich auch, dass die vertrautesten Schüler Columbas, Attala und Waldelenus, das Kloster verliessen.

3) Vit. Columb. 37. Aus c. 54 ergiebt sich, dass Eustasius noch in Bregenz in der Umgebung Columbas sich befand. Mietius hat ihn also nur verhindert, Columba auch nach Italien zu folgen. Die Thatsache ist, so viel ich weiss, bis jetzt übersehen: sie ist auch für die Berechnung des Todesjahrs des Eustasius von Bedeutung.

4) Vit. Eustas. 6 ff. S. 110 ff.

den Baiern müde: er begab sich nach Aquileja. Es war die Zeit, in welcher die dortige Kirche wegen der s. g. drei Kapitel die kirchliche Gemeinschaft mit Rom abgebrochen hatte; mit allem Eifer warf er sich auf die Seite der Aquilejenser; er trat als ihr Parteigänger gegen Rom sowohl in der Lombardei wie in Frankreich auf. Die Folge war, dass ihn Eustasius aus dem Kloster Luxeuil, wohin er zurückkehrte, ausstiess. Das machte ihn zum Feinde der Columbaregel. Und da er Unterstützung bei seinem Verwandten, dem Bischofe Abellenus von Genf fand, es ihm auch am Hofe nicht an Rückhalt fehlte, so waren seine Angriffe nicht ganz unbedenklich [1]. Chlothachar II. enthielt sich einzugreifen; er überliess die Entscheidung einer Synode, die in Mâcon tagte. Hier trat Agrestius als Kläger auf: man hört, dass er gewisse Forderungen der Columbaregel angriff, ferner die eigenartige Tonsur der Iren, auch die Weise ihres Gottesdienstes [2], die Hauptsache war der wiederholt ausgesprochene Vorwurf, dass Columba sich von den Gewohnheiten der übrigen abgesondert habe. Eustasius verteidigte die Einrichtungen seines Klosters geschickt und mutig; es machte den tiefsten Eindruck, dass er Agrestius, als den Ankläger eines Toten, binnen Jahresfrist vor Gottes Richterstuhl lud. Die Bischöfe waren weit entfernt Agrestius recht zu geben, doch wollten sie seine Person nicht fallen lassen: auf ihr Andringen kam es zu einer Versöhnung zwischen dem Abt und dem Mönche, die freilich von des letzteren Seite nicht aufrichtig war [3];

1) Jonas vit. Eust. 10 nennt als Hauptgegner des Eustasius einen Warnachar, der dem Zusammenhange nach kein Bischof, sondern ein Laie war. Derselbe ist nicht mit dem Major-Domus Warnachar identisch, der nach Fredeg. chron. IV 54, 626—627 starb. Denn der Major-Domus war Führer der Brunichilde feindlichen Faktion, also schwerlich ein Gegner Luxeuils. Da ein zweiter Warnachar in einflussreicher Stellung in dieser Zeit nicht bekannt ist, so möchte man vermuten, dass sich Jonas im Namen täuschte, wie ihm dies ja auch sonst begegnete.

2) Vit. Eust. 10: Se suae regulae habere, cochleam quam lamberent crebro crucis signo signari (vgl. reg. coen. 1: Qui non signaverit coclear quo lambit, sex percussionibus), et in ingressu cuiuslibet domus intra coenobium tam introeundo quam egrediendo benedictionem postulare (vgl. reg. coen. 3: Qui egrediens domum ad orationem poscendam non se humiliaverit et post acceptam benedictionem non se signaverit, crucem non adierit, duodecim percussionibus emendari statuitur . . . Et qui regrediens domum orationem petens non se curvaverit intra domum, duodecim percussionibus emendetur). C. 12: Capitis comam aliter tonderi.

3) Er agitirte in Klöstern, welche mit Luxeuil in Verbindung standen, gegen die Columbaregel, vit. Eust. 13 ff.

doch fand er bald darauf ein schlimmes Ende: er wurde von einem Knecht erschlagen. In den späteren Jahren des Eustasius weiss Jonas nur von Förderung durch die fränkischen Bischöfe zu berichten[1]). Eustasius starb am 2. April 629[2]); sein Nachfolger wurde Waldebert, ein Franke[3]); unter seiner vierzigjährigen Leitung scheint Luxeuil den Höhepunkt seiner Blüte erreicht zu haben. Die Zahl der Mönche nahm so zu, dass von Luxeuil aus neue Klöster gestiftet wurden: zu ihnen gehört Granfelden im Münsterthal, Diözese Basel[4]). Der Führer der neuen Kolonie war einer der wenigen noch überlebenden Gefährten Columbas, Namens Fridoald. Wie es scheint, gleichzeitig entstanden in der Nähe die Klöster S. Ursitz am Doubs und Pfermund im Delsbergerthal[5]). An die Spitze der drei Klöster stellte Waldebert den Mönch Germanus, der einer vornehmen Familie aus Trier entstammte[6]).

Diese Klöster sind die einzigen Tochterstiftungen Luxeuils;

1) Ib. c. 17: Abellenus vero vel ceteri Galliarum episcopi post ad roboranda Columbani instituta adspirant. Quammulti iam in amore Columbani et eius regulae monasteria construunt, plebes adunant, gregem Christi congregant.

2) Nach Vit. Salaberg. 7 A. S. Mab. II S. 407 war Eustasius beinahe 15 Jahre lang Abt: da man annimmt, er sei 610 Abt geworden, so verlegt man seinen Tod in das Jahr 625. Jene Annahme ist unrichtig: Eustasius kann nicht vor 613 Abt geworden sein (s. S. 275 Anm. 3); er starb also 628 oder 629. Da sein Todestag der 2. April ist (Martyr. Hieron. A. S. Boll. Nov. II S. 38 u. XXXV), so ist das Jahr 629 richtig. Dieser Ansatz wird dadurch bestätigt, dass Havet den Amtsantritt Waldeberts für die Zeit zwischen 3. Mai und 15. Nov. 629 berechnet; er starb am 2. Mai 670 (Oeuvres I S. 91 ff.).

3) Vgl. über ihn Mabillon A. S. II S. 482 ff. Die junge vita Waldeberti III, 2 S. 411 ff. bietet keine weiteren Angaben, abgesehen von der Bemerkung über den zunehmenden Reichtum Luxeuils (c. 7).

4) Vit. German. Grandival. 8 ff. A. S. Mab. II S. 491. Das älteste Diplom für Granfelden stammt von Karlmann (Böhmer-Mühlbacher Nr. 127); es ist die Bestätigung der von Pippin und seinen Vorfahren, den Frankenkönigen, erteilten Immunität. Rettberg II S. 97 hat es mit Unrecht verworfen.

5) Ib. c. 10; doch ist hier nicht von der Gründung der beiden Zellen die Rede, sondern sie werden als bestehend erwähnt. Die Gründung von Ursitz nimmt die jüngere Vit. Wandregisili c. 7 A. S. Mab. II S. 514 für diesen Heiligen in Anspruch; mit welchem Rechte, mag dahingestellt bleiben. In dem Diplom Karlmanns sind die cella Verteme in honorem s. Pauli constructa und die ecclesia S. Ursicini erwähnt als Granfelden unterworfen.

6) Vit. German. 10; die Abstammung aus Trier c. 2.

der grosse Einfluss, der von der Stiftung Columbas ausging, kommt in ihnen nicht entfernt zur Erscheinung. Dagegen ermisst man ihn, wenn man sich die grosse Zahl derjenigen Klöster vergegenwärtigt, welche von Personen gestiftet wurden, deren religiöse Überzeugungen direkt oder indirekt von Columba bestimmt waren.

Zu den Söhnen vornehmer Familien, welche in Luxeuil ihre Erziehung erhielten, gehörte der spätere Bischof Donatus von Besançon. Er stiftete das Mönchskloster Palatium in unmittelbarer Nähe seiner Residenz; ein zweites Mönchskloster in der Diözese wurde von seinem Bruder Ramelenus gegründet, ein Nonnenkloster in der Stadt von seiner Mutter Flavia[1]). Für das letztere schrieb Donatus eine eigene Regel, wobei er zwar die Regel Columbas, aber auch die ältere des Cäsarius und die seit dem siebten Jahrhundert in Frankreich bekannt werdende Benediktinerregel benützte[2]). Sie wurde auch in dem Kloster Camelaria bei Clermont angenommen[3]). Ein Verwandter Donats war, wie es scheint, der Abt Waldelenus von Bèze. Das dortige Kloster war von seinem Vater Amalgar gegründet; die Mönche lebten nach den Regeln Columbas und Benedikts[4]).

Auf einen Mönch aus Luxeuil führt das Kloster Lure in der Diözese Besançon[5]) seinen Ursprung zurück; andere Schüler Columbas gründeten Klöster im Bistume Amiens[6]) und in der Normandie[7]). Von besonderer Bedeutung wurde die Familie des

---

1) Vit. Columb. 22 S. 12 (Jussamoutier).

2) Das spricht Donatus in der Vorrede seiner Regel unumwunden aus; vgl. die Regel bei Mign. Patr. s. l. t. 87; über das Verhältnis seiner Regel zu der Regel Columbas vgl. Löning, D. KR. II S. 433, Seebass, C. v. L. Klosterregel S. 37 f. Dass aus der Benediktinerregel 43 Kap. stammen, hat bereits Mabillon bemerkt A. S. II S. 322.

3) Die vit. Praej. 3 A. S. Mab. II S. 613 nennt zwar Donat nicht, man kann aber kaum bezweifeln, dass die regula S. Benedicti et S. Caesarii atque Columbani eben seine Regel ist. Camelaria jetzt Chamelières.

4) Vgl. Dipl. I S. 39 ff. No. 42 f.

5) Nach der freilich sehr jungen Vit. Deicoli ist es von Deicolus, einem der Begleiter Columbas bei seiner Vertreibung aus Luxeuil gegründet (c. 11 A. S. Mab. II S. 98). Einem Abte Deicolus ist die vita Germ. Grandiv. gewidmet A. S. Mab. II S. 489. Da sie frühestens Ende des 7. Jahrhunderts verfasst ist, so ist die Identifizirung nicht möglich, oder nur möglich, wenn man die Glaubwürdigkeit der vita aufgiebt.

6) Das monasterium Leucanaus (S. Valery) ist eine Gründung der beiden luxov. Mönche Walarich und Waldelenus (V. Walar. 17 S. 75).

7) Potentinus, einer der keltischen Genossen Columbas, stand noch zu

Autharius. Auf seiner Flucht fand Columba in der Villa des Genannten Wltiacum gastfreundliche Aufnahme: dadurch wurde eine Verbindung angeknüpft, welche den Einfluss Columbas in weite Kreise trug. Denn die drei Söhne des Autharius gründeten Klöster nach der Columba-Regel, Ado das Kloster Jouarre an der Marne[1]; Rado das nahe gelegene Reuil, Audoen-Dado, zuerst Referendar Dagoberts I., dann 640—683 Bischof von Rouen[2]), das Kloster Jerusalem zu Rebais in der Diözese Meaux[3]); er stellte an die Spitze desselben den in Luxeuil gebildeten Agil[4]). Durch die Zahl der Mönche wie durch seinen Reichtum[5]) wurde Rebais von hervorragender Wichtigkeit. Seine Einrichtungen dienten wieder einer Anzahl anderer Klöster zum Vorbild, dem Kloster Orbais bei Epernais[6]), und den Stiftungen Filiberts[7]). Audoen bildet das

Lebzeiten des Jonas an der Spitze eines Klosters in Coutance, Vit. Columb. 41 S. 19.

1) Aus den Nonnen von Jouarre wählte die Königin Balthildis die erste Äbtissin für das von ihr gegründete Kloster Kala (Chelles), vita Balth. 8 S. 492.

2) Die in verschiedenen Gestalten vorliegenden Biographien Audoens (A. S. Aug. IV S. 805, Anal. Boll. V S. 67 ff.) sind jung und fast ohne Quellenwert. Als Referendar Dagoberts unterschreibt Dado 4 Urkunden des Königs M.G. Dipl. I No. 14—17 S. 16 ff. Von dem Eindruck seiner Persönlichkeit giebt das von Ansbert verfasste Gedicht zum Preise Audoens (N. A. XIV S. 171 f.) eine Vorstellung.

3) Die Vit. Columb. 50 nennt nur zwei Brüder Ado und Dado; dagegen kennt die Vit. Agil. c. 14 einen dritten, Namens Rado, welcher das Kloster Reuil gestiftet habe; vgl. vita Audoeni 3 ff. Anal. Boll. V S. 78 ff. Zwar ist es auffällig, dass Jonas den dritten Bruder zu nennen unterlassen hat; ebenso, dass der Verf. der vita Elig. zwar Ado, nicht aber Rado erwähnt, I, 8. Aber da das Diplom Dagoberts für Rebais v. 635 (M.G. Dipl. 1 S. 16 f.) und die Urkunde Burgundofaros v. 636 (Pard. II S. 39 ff.) die drei Brüder nennen, so ist die Angabe der vit. Agil. trotz des geringen Wertes dieser Quelle richtig. Über die Lage von Rebais s. Anal. Boll. V S. 89 Anm. 3.

4) Vit. Agil. 1 f.

5) Ib. c. 23, das Kloster hatte achtzig Mönche.

6) Flodoard. hist. Rem. eccles. II, 10. M.G. Scr. XIII S. 458. Der Stifter, Erzbischof Reolus von Rheims verpflanzte nach Orbais sechs Mönche von Rebais, qui regimina s. regulae ibidem tenerent et alios ea docerent.

7) Er war Mönch in Rebais (V. Agil. 23, V. Filib. 2 A. S. Mab. II S. 785), wurde daselbst Abt (Vi Filib. 4), gründete das Kloster Jumièges (Gemmeticum) in der Diözese Rouen (ib. c. 6), die Nonnenklöster Pavilly (Pauliacense ib. c. 20) und Montevilliers (ib. c. 28); in der Diözese Poitiers das Kloster auf der Insel Noirmoutier (Herium, ib. 24; bei seiner Zerstörung durch die Normannen 846 galt hier die Benediktinerregel, Transl.

Mittelglied, durch welches der einflussreiche Goldschmied Eligius mit den Gesinnungsgenossen Columbas zusammenhing; beide lebten am Hofe Chlothochars II. und Dagoberts in inniger Freundschaft[1]). Eligius ist der Gründer mehrerer Klöster, das berühmteste ist Solignac bei Limoges[2]); es ist zugleich der Punkt, von dem aus die Wirkung der von Columba gepflegten Anschauungen sich nach Deutschland erstreckte; denn von hier aus erhielt das Kloster Cougnon in der Diözese Trier, eine Stiftung Sigiberts III., seinen ersten Abt, Remaclus[3]); er wurde später Bischof von Mastricht und Abt der Klöster Stablo in der Diözese Mastricht und Malmedy in der Diözese Köln[4]). Auch nachdem Audoen den bischöflichen Stuhl in Rouen bestiegen hatte, hörte er nicht auf, das Mönchtum zu fördern. Er zog den Mönch Wandregisel in seine Nähe[5]); derselbe war ein Verwandter des Pippinischen Hauses[6]) und hatte mancherlei Wandlungen und Wanderungen

Filib. 1 A. S. Mab. IV, 1 S. 512). Er reformirte das Kloster Quincy bei Poitiers (Quinciacum, ib. c. 29). Nach c. 20 (sed et multa monasteria per eius exemplum sunt constructa in Neustria. Confluebant ad eum sacerdotes Domini cupientes exemplum illius imitari et de eius regula sua ornabant coenobia) scheint es, dass Filibert eine eigene Regel verfasste, welche sich zu der Columbas verhalten haben wird, wie die Donats von Besançon (vgl. c. 5: Basilii sancta charismata, Macarii regulam, Benedicti decreta, Columbani instituta sanctissima lectione frequentabat assidua).

1) Vit. Elig. I, 8; 12; vgl. Desid. Cad. ep. I, 10 S. 199, s. die Stelle unten S. 281 Anm. 6. Eligius besuchte selbst das Kloster Luxeuil c. 21. Vgl. auch Vit. Agil. 14 S. 307.

2) Vit. Eustas. 17 S. 113; vit. Elig. I, 21; die Echtheit der Stiftungsurkunde für Solignac v. J. 631 bei Pardess. II S. 11 ff. wird von Malnory S. 86 bestritten. Jonas erwähnt ausserdem ein von Eligius in Paris gestiftetes Nonnenkloster.

3) Remaclus wird von Sigibert III. eingesetzt, M.G. Dipl. 1 S. 21 f. No. 21; nach vita Remacli 2 A. S. Mab. II S. 469 wurde er in Solignac erzogen. Die Vita ist wenig wert; doch mag die Angabe richtig sein.

4) Diplome Sigiberts III von c. 648 u. 653 (M.G. Dipl. 1 S. 22 ff. No. 22 u. 23). Nach dem letzteren ist der Gründer der Major Domus Grimoald; vergl. die undatirte Urkunde desselben S. 91. Aus dem ersteren ergiebt sich, dass die Gründung in die Zeit fällt, ehe Remaclus Bischof war; er heisst nur abbas.

5) Die Biographie Wandregisels, Arndt, kleine Denkmäler, S. 29 ff., ist gleichzeitig.

6) Vit. Wandreg. 3 erwähnt nur die Herkunft aus dem Gebiete von Verdun und die vornehme Abstammung Wandregisels; wogegen vita Ansb. 19 Anal. Boll. I S. 188 ihn als propinquus Pippins bezeichnet. Der Verf. der Biographie ist ein Mönch Aigrad von S. Wandrille; da er sie dem Abt

durchgemacht: zuerst stand er im Dienste Dagoberts I., er verliess ihn, um mit einem Genossen als Einsiedler zu leben; auf unmittelbar göttliche Aufforderung hin, wie er überzeugt war, begab er sich dann nach Bobbio, der letzten Stiftung Columbas. Wie sehr ihn die Erinnerung an diesen Mann erfüllte, zeigt der Plan, den er fasste, Irland aufzusuchen: er wollte das iro-schottische Klosterwesen an der ersten Quelle kennen lernen. Der Plan wurde nicht ausgeführt, dagegen hielt sich Wandregisel nun eine Zeitlang in einem der ältesten Klöster Burgunds, S. Oyand in Jura auf[1]). Aber verzichtet scheint er auf seine Absicht nicht zu haben; denn er verliess S. Oyand und ging nach dem nordwestlichen Frankreich. In Rouen hielt ihn Audoen fest, indem er ihn in seinen Klerus aufnahm. Wandregisel blieb aber Mönch: er gründete i. J. 649 das Kloster Fontanella, das man später nach seinem Namen S. Wandrille genannt hat. Kein zweites Kloster des fränkischen Reiches wurde von den Pippiniden mit so reichen Schenkungen bedacht wie dieses; es wurde das Vorbild für eine Anzahl anderer Klöster im Norden, wie im äussersten Süden Frankreichs[2]). Audoen war es auch, der Geremar bei Stiftung des Klosters Insula in der Diözese Beauvais beriet[3]), ebenso ist S. Germer de Flay ein gemeinsames Werk beider[4]). Das Vordringen der Columbaregel nach dem Süden scheint Desiderius von Cahors vermittelt zu haben[5]), auch er war mit Audoen und Eligius eng befreundet[6]).

Hiltbert widmet, so schrieb er um 700. Die Überarbeitung der vit. Ansb. 18 A. S. Mab. II S. 1007 bezeichnet Pippin, Ansegisels Sohn, als consobrinus patris Wandregisili.

1) So deutet Mabillon, ohne Zweifel mit Recht, das monasterium quod est constructum ultra Juranenses partes cognomento Romanum (c. 10). Über die Stifter dieses Klosters Romanus und Lupicinus vgl. S. 71.

2) Das von Pippin d. Mittleren und Plectrud gestiftete Kloster Fleury, das seine Äbte stets von S. Wandrille erhalten sollte, Gest. abb. Font. 2; das monasterium Fiscamnum (Fécamp), das Wanging in der Diözese Rouen stiftete (Vit. Wang. fragm. II, A. S. Mab. II S. 935; vita Audo. 37 Anal. Boll. V S. 114); das mon. Antrum, das der Mönch Ermelandus von S. Wandrille auf den Wunsch des Bischofs Pascharius von Nantes auf der gleichnamigen Insel (Aindre) in der Loire erbaute (jüngere Vit. Ansb. 16 S. 1007); das Kloster Dusera in der Provence, das durch den Abt Lantbert von S. Wandrille auf einem von Theuderich III. geschenkten Gute gegründet wurde (a. a. O. 15 S. 1006).

3) Vit. Gerem. 9 A. S. Mab. II S. 457: die Biographie scheint alt und glaubwürdig zu sein.

4) Ib. c. 24.

5) Vgl. Vita Desider. 13 Migne 87 S. 231.

6) Desid. ep. I, 10 S. 199 von Audoen: Maneat pristina inter nos at-

So wirkte der von Columba gegebene Anstoss in der Nähe und in der Ferne: ähnlich blieb es unter seinen Nachfolgern: eine grosse Anzahl von Männern, die unter Eustasius und Waldebert Mönche in Luxeuil waren, erscheinen als Äbte anderer Klöster: Bertinus, Abt von Sithiu im Bistume Térouanne [1]), Ebertramnus, Abt von S. Quentin [2]), Frodobert, Vorsteher von Moutier la Celle bei Troyes [3]), Berchar, Gründer von Hautevilliers im Sprengel von Rheims und Montiérender in dem von Châlons s. M. [4]), Theudofred,

que illum tuum, immo nostrum Eligium inconvulsa caritas, indisiuncta, ut fuit quondam, fraternitas. II, 6 S. 206.

1) Vit. Bertini 2 A. S. Mab. III, 1 S. 96. Die Biographie ist jung; da sich aber nicht absehen lässt, warum ein Mönch des 11. Jahrhunderts gerade diese Nachrichten erfunden haben sollte, so wird ihnen eine wirkliche Überlieferung zu Grunde liegen. Die Beziehungen der Bischöfe Aichar, Eligius, Audomar und Mummolenus (s. S. 283) zu Luxeuil erklären die Verbindung der Klöster hinlänglich. Bertinus stammte danach aus Konstanz und wurde unter Eustasius Mönch in Luxeuil. Möglich, dass man hierin eine Folge der Thätigkeit Columbas am Bodensee erblicken darf. Sithiu, d. i. S. Omer, war Mutterkloster für zahlreiche andere klösterliche Niederlassungen in der Diözese Térouanne; vit. Bert. 7 heisst es geradezu: B. Bertinus omnium coenobiorum Tarvennensis territorii auctor et pater exstitit.

2) Ib. c. 3 u. 6.

3) Vit. Frodob. 5 A. S. Mab. II S. 601 u. 11, vgl. das Diplom Chlothachars III. für Frodobert M.G. Dipl. 1 S. 31 No. 33, die Bestätigung einer Schenkung Chlodowechs II. Das Diplom wird c. 11 als im Archive des Klosters vorhanden bezeichnet und dem zweiten Jahre der Regierung Chlothachars, also 658, zugewiesen.

4) Die Biographie Berchars (A. S. Mab. II S. 797 ff.) ist von dem Abte Adso von Der († 992) verfasst; sie enthält im einzelnen manches Unrichtige; wie es scheint, arbeitete Adso nach einer sehr knappen Vorlage, die er ohne genügende Kenntnis der gleichzeitigen Ereignisse erweiterte: so lässt er den ca. 685 gestorbenen Berchar unter Childerich II. (663—675) geboren sein, unter Eustasius († 698) nach Luxeuil kommen u. dgl. Glaubwürdig ist die Biographie demnach nur für die hauptsächlichsten Angaben, von denen man annehmen kann, dass sie Adso in seiner Vorlage fand; dazu wird gehören, dass Berchar aus Aquitanien stammte (c. 2), in Luxeuil Mönch war (c. 6) und die genannten Klöster Altumvillare (c. 11 vgl. das Fragm. einer Urkunde des Bischofs Nivardus von Rheims für das Kloster bei Pard. II S. 128 u. Flod. Hist. eccl. Rem. II, 7) und Putioli gründete (P. = Montiérender, c. 16 vgl. die Diplome Childerichs II. M.G. Dipl. 1 S. 30 No. 31, Theuderichs III. S. 49 No. 55 u. Ludwigs d. Fr. B. M. 813); in dem saltus Dervensis gründete Berchar schon vorher ein Nonnenkloster, c. 14 vgl. die Urkunde des Bischofs Bertoendus von Châlons für beide Klöster Pard. II S. 221 f.

Abt von Corbie[1]). Nicht minder bedeutend ist die Zahl der aus Luxeuil hervorgegangenen Bischöfe. Donatus von Besançon ist schon genannt; Chagnoald von Laon, Aichar von Vermandois, Noyon und Doornik, Ragnachar von Augst und Basel, Audomar von Boulogne und Terouanne[2]) Leudoin-Bodo von Toul[3]), Mummolenus von Noyon[4]) hatten längere oder kürzere Zeit nach der Regel Columbas gelebt.

Man kann den Einfluss von Luxeuil noch nach anderen Seiten hin verfolgen: Eustasius bestimmte den Einsiedler Amatus von S. Moritz, Mönch in Luxeuil zu werden[5]); zufällig traf derselbe mit Romarich, einem der austrasischen Grossen zusammen, deren Werk der Sturz Brunichildes, die Vereinigung der fränkischen Reiche unter Chlothachar II. war[6]) Der Eindruck der Persönlichkeit und der Worte des Amatus war so gross, dass sich Romarich entschloss, Mönch zu werden: er ging nach Luxeuil; später gründete er das Kloster Habendum, an dessen Spitze er Amatus berief[7]); es war eines jener Doppelklöster, die für Mönche und Nonnen bestimmt waren, und muss rasch gross geworden sein; denn in den ungefähr dreissig Jahren bis zum Tode Romarichs starben gegen hundert Nonnen[8]). Seinem Beispiele folgte der ihm eng befreundete Bischof Arnulf von Metz: jedermann weiss, dass der Ahnherr des karolingischen Hauses sein Leben als Mönch beschloss[9]). Ein anderer der fränkischen Grossen, die schon als Gegner Brunichildes Columba

---

1) Corbie im Sprengel Amiens ist eine Stiftung der Königin Balthildis; zum Abte ernannte sie den genannten Mönch von Luxeuil, V. Balth. 7 S. 490; er ist auch in dem gefälschten Diplome Chlothachars III. v. 6. Sept. 662 (M.G. Dipl. 1 S. 36 No. 40) genannt.

2) Vit. Eustas. 5 S. 110.

3) V. Salab. 17 S. 410.

4) V. Bertin. 6 S. 97. Ich bemerke, dass Mummolen, auch nachdem er Bischof war, als abbas vel episcopus bezeichnet wird, Dipl. Chloth. III. v. 662 M.G. Dipl. 1 S. 35 No. 39.

5) Vit. Amat. 12 A. S. Mab. II S. 123.

6) V. Romar. 3 f. A. S. Mab. II S. 399.

7) Ib. 4 f. vergl. vit. Amat. 14 f. Das Kloster lag ursprünglich auf einem Hügel, später wurde es an das Moselufer herab verlegt; die Stadt Remiremont bewahrt den Namen Romarichs. Romaricus mons nach 825 als kgl. Fiskus genannt, Form. imp. 9 S. 293. Für die ältere Geschichte des Klosters ist sehr wichtig der von Ebner N. A. XIX S. 49 ff. herausgegebene liber vitae. Er zählt bis zur Einführung der Benediktinerregel 369 Nonnen.

8) Vit. Romar. 10 S. 401.

9) V. Arnulf. 19—21 S. 440 f.

zu fördern geneigt waren, ist Hagnerich; als Columba zu Theudebert floh, fand er bei ihm in Meaux freundliche Aufnahme. Damals hat Columba seiner Tochter Burgundofara seinen Segen erteilt und das Kind Gott geweiht[1]); später reute es den Vater, dass er die Tochter für das Kloster bestimmt hatte; aber Eustasius setzte es seinem Widerspruche gegenüber durch, dass das Gelübde erfüllt wurde. Burgundofara trat als Äbtissin an die Spitze des auf ihrem väterlichen Besitze erbauten Klosters Eboriacum[2]). Ein dritter austrasischer Optimat, mit welchem Eustasius in Verbindung stand, war Gundoin, der Vater des oben genannten Bischofs Leudoin-Bodo von Toul. Seine Tochter Salaberga gründete nach dem Rate Waldeberts ein Nonnenkloster in der Diözese Langres, das sie später nach Laon verlegte[3]).

Einflüsse von Luxeuil erstreckten sich, wie man sieht, nach allen Seiten: es galt als eines der ersten Klöster Frankreichs[4]); der Ruhm Lerinums erblich neben dem seinen[5]). Nach Luxieul sandte man lernbegierige Jünglinge, um sie in der Wissenschaft wie im

1) V. Columb. 50.

2) V. Eustas. 1 f. V. Burgundof. 1 A. S. Mab. II S. 421. Eboriacum, später Faremoutier, lag in der Brie unweit Meaux. Beda (h. e. 3, 8) kennt es als eines der fränkischen Klöster, in welchem sich zahlreiche englische Nonnen befanden. Es war ein Doppelkloster.

3) V. Salab. 12 ff. S. 408. Jonas kannte Gundoin und seine Tochter, nennt sie aber Adalberga (vita Eust. 4 S. 109). Von ihrem Kloster sagt er nichts.

4) Vit. Elig. I, 21: Quod erat eo tempore cunctis eminentius atque districtius; neque enim tam crebra erant adhuc in Galliis monasteria et sicubi essent non sub regulari quidem disciplina. Vit. Desid. 13 Migne 87 S. 231: In Cahors gab es keine Klöster: Secta Columbani procul aberat, instituta b. Benedicti longe distabant. Vit. Frodob. 5 S. 601: Erat eo tempore (unter Waldebert) Luxoviense coenobium in Gallicis regionibus pene singulare tam in religionis apice quam etiam in perfectione doctrinae. Qua ex causa plurimi quibus in utramvis partem proficiendi fervor inerat ad eundem locum certantibus studiis undique confluebant. Vit. Berchar. 6 S. 800: Erat eo tempore in cunctis Galliarum partibus hoc coenobium in multimodis rerum possessionibus tam etiam divinae venerationis cultibus nomen singulare habens, quod illic et districtior institutio et studium sapientiae plenius haberetur.

5) Der früher erwähnte Attala war ursprünglich Mönch in Lerinum, dort aber wenig befriedigt: Quo diu vitam degens cum nequaquam cerneret regularis disciplinae habenis ceteros colla submittere, coepit anxio animo trutinare, quo potioris consilii aditus viam panderet. Er ging infolgedessen nach Luxeuil, Vit. Attal. 1 S. 115.

asketischen Leben zu vervollkommnen [1]); seine Einrichtungen wurden bei der Stiftung neuer Klöster als mustergiltig angesehen [2]); auch

1) Bischof Ragnegisel von Troyes sandte Frodobert spiritualis profectus gratia nach Luxeuil; zugleich war die Absicht, ut regioni suae postmodum sanctitatis ac perfectionis exempla dulcissima reportaret (Vit. Frodob. 5). In derselben Zeit hielt sich von Bischof Bertoald von Langres gesandt der Abt Theudolenus aus dem Kloster des h. Sequanus in Luxeuil auf eruditionis gratia (ib. c. 6). Von Filibert wird berichtet, dass er Luxeuil, Bobbio und die übrigen Klöster, in denen die Regel Columbas galt, besucht habe (vit. Filib. 5).

2) Jonas nennt vit. Eustas. 17 S. 113 f. eine Anzahl Klöster, die nach der Regel Columbas gegründet wurden: die des Eligius von Noyon, das Nonnenkloster der Berthoara bei Bourges (S. Maria de Salis; ob identisch mit dem von B. Sulpicius daselbst errichteten Nonnenkloster, vita Sulp. 22 S. 163?) und die Klöster des Theodulf-Bobolenus in derselben Diözese. Bei andern mit Luxeuil in Verbindung stehenden Klöstern ist es selbstverständlich, dass sie die dort giltige Regel annahmen. So begreift man, dass die Biographie Berchars von Montiérender übertreibend sagen kann: Quis locus vel civitas non gaudeat ex beati viri (Columba) disciplina rectorem habere pontificem vel abbatem, cum constet ex huius virtute magisterii pene totum Francorum orbem decretis regularibus fuisse primum decenter illustratum? (c. 6 S. 800). Dass aber in der That die Einrichtungen Luxeuils als vorbildlich angesehen wurden, zeigen die aus dem 7. Jahrhundert erhaltenen Diplome. Urk. des Burgundofaro von Meaux für Rebais v. J. 636 (ib. S. 39 ff.): Ubi (Audoen und seine Brüder) monachos vel peregrinos sub regula b. Benedicti (l. Columb. s. u. S. 298 Anm. 1) et ad modum Luxoviensis monasterii devoti deliberant collocare. Urk. Emmo's von Sens für das Kloster des h. Columba v. 659 (ib. S. 109) beruft sich auf monasteria antiqua Lirinensium et Luxoviensium vel ad basilicam b. Marcelli Cavillono constructa seu et monasterium Resbacensium. Urk. Bertefreds von Amiens für Corbie v. 662 (ib. S. 126 f.) verweist auf S. Moritz, Lerin, S. Marcell, Luxeuil. Urk. des Nivardus von Rheims für Hautevilliers v. 662 (ib. S. 128 f.): Ut ipsi secundum regulam patrum s. Benedicti et s. Columbani vivere deberent. Schenkung des Amandus von Mastricht zur Gründung eines Klosters in der villa Barisiacus (Barisy) v. 664 (ib. S. 133 f.): Ubi coenobium . . . sub regula domini Benedicti seu domini Columbani construere inchoavimus. Urk. des Drauscius von Soissons für das von Ebroin gestiftete Frauenkloster S. Maria in Soissons v. 666 (ib. S. 138 ff.): Ad modum Luxoviensis monasterii, quem b. Columbanus tenuit, regulam ad profectum animarum eorum studeant in omnibus custodire. Schenkung des Abtes Leodebod an S. Anianus und an S. Peter in Fleury v. 667 (ib. S. 142 ff.): In quo monachi juxta regulam s. Benedicti et domini Columbani consistere debeant. Urk. des Numerian v. Trier für S. Deodat v. c. 667 (ib. S. 147): Ubi monachos et peregrinos sub regula b. Benedicti et s. Columbani abbatis collocavit. Urkunde des Aridius von Vaison für das Kloster Grasellus (Grosseau) v. 683 (ib. S. 191):

ältere Klöster reformierten sich nach denselben [1]). Eine Zeitlang scheint der Abt von Luxeuil ein gewisses Oberaufsichtsrecht über die von dort ausgegangenen Stiftungen geübt zu haben [2]). Doch bildete sich daraus keine bleibende Einrichtung. Jedenfalls sieht man, dass, wenn Zeitgenossen urteilten, das Mönchtum habe im Frankenreiche im Laufe des siebten Jahrhunderts den mächtigsten Aufschwung genommen [3]), das durchaus zutreffend war; klar ist zugleich, wie viel dabei der Persönlichkeit Columbas, dem Anstoss, der von ihm ausging, zugeschrieben werden muss.

Doch hing diese Entwickelung nicht nur von ihm ab. Man bemerkt überall, auch da wo ein Einfluss Luxeuils nicht nachgewiesen werden kann, eine sehr bedeutende Vermehrung der Klöster: in der Diözese Vienne z. B. bestanden gegen Ende des siebten Jahrhunderts ungefähr sechzig Klöster, davon in Vienne selbst ausser zwei Häusern für Kleriker, zwölf [4]). Im Sprengel von Le Mans gab es, als Bischof Gauziolenus sein Amt antrat, sechsund-

---

Secundum normam venerabilis viri s. patris Benedicti abbatis vel s. Macarii seu s. Columbani degere vel habitare deberent. Privileg. des Bertoendus von Châlons s. M. für das Kloster Der v. J. 692 (ib. S. 221 f.) beruft sich auf das Vorbild von S. Moritz, Lerin, Luxeuil und S. Marcell. Dieselben Klöster werden von Dagobert I. in seinem Privilegium für Rebais von 635 genannt (M.G. Dipl. 1 S. 16 No. 15). Die Regel Columbas und Benedicts nebeneinander in einem Diplom Chlothachars III. für Bèzes (Fons Besua) v. 664 (M.G. Dipl. 1 S. 39 No. 42). Vgl. auch die Formel Marc. I, 1. Über die Benediktinerregel in den Columbaklöstern s. u. S. 298 Anm. 1.

1) Diplom des Bisch. Emmo von Sens für das von Theudechilde, Theuderichs I. Tochter, gestiftete Peterskloster daselbst. Pard. II S. 112 f.

2) Vgl. vit. Eustas. 13: Eo in tempore ob quemdam neglectum tam Amatus quam Romaricus ab Eustasio obiurgati fuerant. Hieraus ergiebt sich, dass Eustasius eine Art Aufsicht über Klöster, die mit Luxeuil in Verbindung standen, übte. Später weiss ich sie nicht mehr nachzuweisen, da das Diplom des Eligius für Solignac (Pard. II S. 12) als unecht ausser Betracht bleiben muss. Das Gefühl der Gemeinschaft blieb jedoch; das zeigt eine Bestimmung, welche das Privilegium Numerians für S. Deodat enthält (ib. S. 148): hier sollen die Äbte, qui huiusmodi regulam teneant, zum Eingreifen verpflichtet sein.

3) V. Salab. 7 S. 407: Huius (Waldebert v. Luxeuil) tempore per Galliarum provincias agmina Monachorum ac sacrarum puellarum examina non solum per agros villas vicosque atque castella, verumetiam per eremi vastitatem ex regula dumtaxat beatorum patrum Benedicti et Columbani pullulare coeperunt, cum ante illud tempus monasteria vix pauca illis reperirentur in locis.

4) V. Clari 3, A. S. Mab. II, 463. Bischof Cadold c. 660.

dreissig Klöster [1]). Nicht minder rasch als die Menge der Klöster stieg die Zahl der Mönche: Klöster mit über hundert Bewohnern werden nun nicht selten erwähnt; von einzelnen Klöstern wird behauptet, dass sie 300, 500, 600, 900 Mönche oder Nonnen gezählt hätten [2]), ein Kloster mit fünfundzwanzig Nonnen galt als höchst unbedeutend [3]). Wenn es wahr ist, dass es in der Stadt Vienne gegen 1500 Mönche gab [4]), so sieht man, dass sie einen nicht geringen Bruchteil der Bevölkerung ausmachten.

Werfen wir noch einen Blick auf das Rheingebiet, so ist auch hier das siebte Jahrhundert die Epoche der ersten starken Ausbreitung der klösterlichen Institute. Freilich bleibt auch jetzt des Unsicheren genug. Die im zehnten Jahrhundert erneuerten Trierer Stifter St. Paulin [5]), St. Maria ad ripam und St. Mar-

---

1) Gest. episc. Cenom. 17. G. ist Mitte des 8. Jahrhunderts Bischof.

2) Ich gebe die Zahlenangaben, die mir zu Gebote stehen: Montiérender hatte unter der ersten Äbtissin Waltildis gegen 60 Nonnen, Vit. Berchar. 14 A. S. Mab. II S. 805. Zwei Klöster zu S. Andreas in Vienne hatten unter Bischof Cadold je 100 Mönche, S. Martin daselbst 140 (Vit. Clar. 3 S. 463.) Von den beiden Kongregationen in Sithiu (S. Omer) hatte die eine 150, die andere 40 Mönche, Vit. Bertar. 6 III, 1 S. 97 und 94; Solignac hatte unter Remaclus 150 Mönche, V. Elig. I, 15; V. Tillon. 5 II, S. 956; das Kloster der Salaberga ungefähr 300 Nonnen V. Salab. 16 S. 410; ebenso viele das von Eligius in Paris gestiftete Nonnenkloster V. Elig. I, 17; S. Wandrille 300 Mönche, Gest. Abb. Font. 10 ed. Löwenfeld S. 30; Fécamp 366 V. Wanging. 5 S. 934; die Coenobia Grinianensium in Vienne 400, S. Peter daselbst 500 V. Clar. 3 S. 463; Luxeuil unter Waldebert 600 Chron. Luxov. M.G. V, 220; Jumièges 900 Mönche, V. Aicard. 21 S. 924.

3) Das Kloster Pauliacus in der Normandie hatte Mitte des 7. Jahrhunderts 25 Nonnen: quod quidem tunc temporis paucum fuit et modicum V. Austrebert. 13 III, 1 S. 29. Weitere Beispiele kleiner Klöster sind das von Geremar von Flay bei pons Baniacus gestiftete Kloster mit 12 Mönchen Vit. Gerem. 21 S. 461, S. Marcell in Vienne mit 30, S. Nicetius daselbst mit 40 Mönchen, die beiden Nonnenklöster der Stadt mit zusammen 55 Religiosen, S. Gervasius und Protasius, S. Johannes, S. Vincentius mit je 50 Mönchen (V. Clar. 3), ein Mönchskloster in Autun mit 54 Mönchen V. Mederici 2. III, 1 S. 8.

4) V. Clar. l. c.

5) Ich nenne das Stift St. Paulin, da es möglicherweise ursprünglich ein Kloster war. Es wird in falschen Urk. Dagoberts, Pippins und Karls (Beyer UB. I S. 4 ff.) als bischöflich aufgeführt. Die erste echte Urkunde ist die Egberts, welcher das Stift 981 rekonstruirte (Baier UB. I S. 311 f.). Hier werden Schenkungen von Dagobert und Liutwin erwähnt; aber daraus lässt sich natürlich nicht folgern, dass das Stift im 7. Jahrh. wirklich bestand. Gelegentlich mag auch St. Maria major genannt werden, d. h. die

tin [1]) sind sämtlich ungewissen Ursprungs: sie können ebensogut Werke der karolingischen wie der merowingischen Zeit sein. Auch die Nachricht, dass Bischof Modoald sich durch die Stiftung der Nonnenklöster zu Öhren und bei St. Symphorian sowie der Martinskirche zu Münstermaifeld verdient machte, ist zu ungenügend beglaubigt, als dass man sie als sicher wiederholen könnte [2]). Dagegen ist der Ursprung des Klosters Tholey historisch nachweislich; es wurde im beginnenden siebenten Jahrhundert durch einen Diakon in Verdun, Grimo Adalgisel, erbaut; in seinem Testament vermachte er es der Kirche von Verdun [3]). Sehr reichlich bedachte er in

---

Liebfrauenkirche beim Dom. Ihre Lage, sowie ihre Gestalt — die Anlage der jetzigen Kirche als Centralbau erklärt sich am einfachsten, wenn schon der ursprüngliche Bau diese Form hatte — legen die Vermutung nahe, dass sie ursprünglich das Baptisterium von Trier war. War sie wirklich St. Maria u. Johannes B. geweiht — was ich aber nicht belegen kann —, so würde das zur Bestätigung dienen. Zum erstenmal wird die Kirche erwähnt in einer Urk. des EB. Robert v. 9. Sept. 955 (Beyer, UB. I S. 258). Sie war infolge ihres Alters fast vollständig ruinös; er stellte die Mauern und das Dach wieder her. Als Kollegiatstift wird sie erst unter EB. Poppe (1016—1047) genannt (a. a. O. S. 378).

1) St. Maria in ripa, oder ad martyres, St. Mergen, wurde von EB. Theoderich 973 wieder hergestellt und mit Benediktinern besetzt. Die Kirche war damals vollständig verarmt; über ihren Ursprung wusste man nichts, doch erzählte man sich, dass sie die ursprüngliche Kathedrale gewesen sei (a. a. O. S. 299). Theoderich erneuerte auch St. Martin und besetzte es mit Mönchen (J.W. 3780 f.). Man führte den Ursprung der Kirche auf den B. Magnerich zurück.

2) Öhren, S. Maria ad horreum, S. Irmina ist als Stiftung Modoalds bezeichnet in einer falschen Urk. Dagoberts (Beyer UB. I S. 4, vgl. Gesta Trev. 24 M.G. Scr. VIII S. 160). Alle älteren Urkunden, in denen Öhren genannt wird, oder die für Öhren bestimmt sind, sind Fälschungen. Die erste echte Urkunde ist die des Königs Zuentibold v. 25. Okt. 895 (a. a. O. S. 203). Sind die Urk. der Äbtissin Irmina für Echternach echt (s. u.), so ist der Bestand von Öhren im 7. Jahrh. sicher; denn Öhren ist das einzige Nonnenkloster, das in Betracht kommen kann. Die Bezeichnung S. Irmina geht von der Fiktion aus, Öhren sei eine Stiftung der Irmina, der angeblichen Tochter Dagoberts I. oder II., vgl. die Fälschung Beyer I S. 8. Über S. Symphorian berichten die Gesta Trevir. a. a. O. Die Nachricht steht so vereinzelt, dass man Grund hat, zu bezweifeln, ob je ein Kloster bei der Kirche existirte. Nach den Gesta Trevir. a. a. O. ist endlich auch das Martinsstift in Münstermaifeld eine Stiftung Modoalds. Aber auch hier fehlt jede Bestätigung dieser Angabe. Die erste sichere Erwähnung der Existenz der Kirche giebt eine Urk. v. 905 (Beyer UB. I S. 215), des Stiftes eine solche v. 956 (a. a. O. S. 261).

3) Beyer, UB. I S. 5 ff. v. J. 636. Taulegius, Teulegium (Tolejum).

demselben das Kloster Longuion, dessen Stiftung also wahrscheinlich ebenfalls in den Anfang des siebten Jahrhunderts fällt[1]). Das nördlich von Longuion gelegene Cougnon ist von König Sigibert III. zwischen 645 und 650 gegründet[2]). Eine Stiftung des Merowingerhauses ist vielleicht auch Pfalzel, ein Nonnenkloster an der Mosel unterhalb Trier[3]). Nachkommen Arnulfs von Metz

Der Bischof von Trier, als Diözesanbischof, sollte jährlich 31 Goldstücke pro crisma erhalten (S. 8). Über die Echtheit der Urkunde s. Görz, Mittelrh. Reg. I S. 34. Die Angaben der jungen vita Pauli ep. Vird. (A. S. Mab. II S. 257 ff.) sind wertlos. Doch wird nicht zu bezweifeln sein, dass Paulus Mönch in Tholey war. Er wird in einem Briefe des Desiderius von Cahors an Audoen (M.G. Ep. III S. 199) neben Eligius und Sulpicius von Bourges als Gesinnungsgenosse beider genannt.

1) Monasterium s. domnae Agathae Longagionense. Es liegt im franz. Lothringen südwestlich von Longwy.

2) Diplom Sigiberts III. (M.G. Dipl. 1 S. 21 No. 21) gerichtet an den Major-Domus Grimoald. Der König errichtet auf den Rat der Bischöfe Kunibert von Köln, Memorian (? Numerian von Trier), Godo von Metz und der Arnulfinger Adalgisel und Grimoald „in terra nostra silva Ardenense in loco qui dicitur Casecongidunus“ und „ex nostre largitatis munere“ ein Kloster und ernennt Remaclus zum Abt; eine Regel wird nicht bestimmt, nur im allgemeinen an ordo et monita antiquorum patrum erinnert. Das Diplom ist undatirt, muss aber, da Remaclus nur als Abt bezeichnet wird, vor dessen Erhebung auf den Stuhl von Mastricht fallen, also vor 650, und da Godo 645 Bischof von Metz wurde (Bonell, Anf. etc. 188), nach 645.

3) Das Kloster Palatiolum, cui tunc praeerat abbatissa nomine Addula, wird von Liudger, vit. Greg. Trai. 2 M.G. Scr. XV S. 67 als im Jahre 722 bestehend erwähnt. In der Briefsammlung des Bonifatius findet sich ein Brief der Äbtissin Älffled von Streaneshalch an eine Äbtissin Adolana (ep. 8 ed. Jaffé). Älffled starb i. J. 713 (Bed. h. e. III, 24). Sind, wie nicht unwahrscheinlich ist, Addula und Adolana identisch, so bestand also Palatiolum schon vor 713. Endlich giebt es ein Testament der Adela, Tochter Dagoberts, die sich in ihm als Gründerin des Klosters Palatiolum bezeichnet. (M.G. Dipl. I S. 177 f. No. 60 und etwas abweichend Bonn. Jhrbb. XLII (1867) S. 136). Dasselbe ist von Rettberg bezweifelt (KG. D. I S. 477), von K. Pertz verworfen, von Görz, Mittelrh. Reg. I S. 47 ff., verteidigt. Beweisend scheint mir das von Pertz Bemerkte nicht; dagegen sind die Bedenken Rettbergs begründet. Adela soll ohne Zweifel dieselbe Person sein wie Addula-Adolana, also nicht eine Tochter Dagoberts I., sondern Dagoberts II. und demnach erst nach 675 geboren; dann kann Theuderich nur der vierte dieses Namens sein; sein zwölftes Jahr ist 732; in dieser Zeit ist ein Erzbischof von Trier sehr unwahrscheinlich; auch könnte nicht von dem Major-Domus Pippin wie von einem Lebenden die Rede sein. War die echte Addula etwa identisch mit der Adula der virt. s. Geretr. 11 S. 469?

gründeten Echternach[1]) und Prüm[2]); nennt man endlich noch Mettlach, das seinen Ursprung auf Bischof Liudwin zurück-

Sie wird lediglich bezeichnet als religiosa femina ex nobile genere orta. Der Vorgang, an dem sie beteiligt ist, spielt 691 oder 696.

1) Auf die Gründung von Echternach bezieht sich eine Reihe von Urkunden der Äbtissin Irmina (M.G. Dipl. I S. 173 ff. No. 55 ff.) und Pippins (ib. S. 93 ff. No. 4 f.). Die Echtheit der beiden letzteren ist allgemein anerkannt, während K. Pertz die ersteren verwirft. Verteidiger haben sie gefunden an Friedrich, KG. II, S. 222 f. und Sickel, Beiträge III, 34. Auch Mühlbacher Reg. imp. I S. 7. u. Görz, M. R. Reg. I S. 48 ff., erklären sie für echt. Die Überlieferung der Urkunden im goldenen Buch von Echternach spricht für ihre Echtheit. Form und Inhalt machen an sich keine Schwierigkeiten; diese erwachsen erst aus dem Vergleich mit den Pippinischen Diplomen. Über Irmina hören wir nur, dass sie Äbtissin eines Jungfrauenklosters ist, als ihr Wohnort erscheint Trier, sie nennt eine Verwandte Erminitrud, die Tochter des Pantinus; ein Teil der villa Echternach ist aus väterlicher und mütterlicher Erbschaft ihr eigen. Sie hat daselbst auf Rat der Bischöfe Basin und Leotwin eine Kirche zu Ehren der h. Dreieinigkeit und ein monasteriolum ad monachos peregrinos conversandum gebaut und übergiebt dasselbe i. J. 698 samt ihrem Besitz in Echternach an den Bischof Willibrord; i. J. 699 fügt sie die Schenkung von Bergen (Villa Montis) im Zülpichgau, i. J. 704 die von Steinheim an der Sauer und die eines Weinbergs in Trier hinzu. Dies alles macht keine Schwierigkeiten; von der Frage, ob Dagobert eine Tochter Irmina gehabt habe, kann man gänzlich absehen. Denn davon deuten die Urkunden nicht das Geringste an. Dass Pippin in seiner ersten Urk. Irmina als Mitbesitzerin von Echternach nennt, kann ebenfalls kein Bedenken erregen. Die Annahme liegt nahe, dass sie Theothars Tochter war und so in den Besitz eines Teils von Echternach kam. Nun aber sagt Pippin i. J. 706 von derselben Dreifaltigkeitskirche, welche Irmina de fundo proprio erbaute und Willibrord schenkte, dass sie auf seinem Eigentum, in re proprietatis nostrae, erbaut sei, und er bezeichnet das Münster demnach als sein Eigentum, wie denn auch Echternach Pippinidischer Besitz blieb. In der zweiten Urk. wird genauer gesagt: Willibrord habe das Münster auf Pippins Eigentum gebaut. Zur Not lassen sich diese Nachrichten vereinigen, wenn man annimmt, dass das Eigentumsrecht an dem Grund und Boden, auf dem die Kirche stand, strittig war, und dass Irmina und Pippin sich in der Weise vertrugen, dass Willibrord die Kirche erhielt, aber die grundherrlichen Rechte Pippin blieben. Aber dass eine solche Annahme etwas Künstliches hat, ist einleuchtend. Ich kann deshalb, so sehr ich geneigt bin, der Unbeholfenheit der Schreiber im Ausdruck Rechnung zu tragen (Sickel), die Bedenken gegen die Echtheit der Diplome der Irmina nicht aufgeben.

2) Die Stiftung Prüms fällt in das Jahr 720 und ging aus von einer gewissen Bertrada und ihrem Sohne Charibert (Urkunde v. 23. Juni 720 Beyer, UB. S. 10); einige Jahrzehnte später wurde es von König Pippin

führt[1]), Kesseling[2]) und S. Goar[3]), deren Entstehung im Dunkel liegt, aber wohl in das siebente Jahrhundert fällt, so erhellt, wie grosse Fortschritte das Klosterwesen im Bistum Trier im Laufe eines Jahrhunderts machte.

In der Metzer Diözese gehört S. Avold[4]) in den Beginn des achten Jahrhunderts; älter ist vielleicht das Nonnenkloster S. Peter bei Metz[5]). Von den Klöstern im Sprengel von Toul ist Remiremont schon genannt; gleichzeitig sind Senones[6]), Bonmoutier[7]), Moyen-moutier[8])

und seiner Gemahlin Bertrada, möglicherweise einer Enkelin der älteren Bertrada, erneuert und reich ausgestattet (Urk. v. 752 S. 13 und 762 S. 19). 763 erhielt es die Immunität (l. c. S. 22).

1) Liudwin starb ungefähr 713; die Gründung Mettlachs durch ihn bezeugt eine Entscheidung Karls d. Gr. v. Dez. 782 (Beyer, UB. I S. 32 f. Waitz in d. Forsch. III, S. 151. Böhmer-Mühlbacher 252. Über das Datum Sickel, Acta II S. 257).

2) Die früheste Erwähnung in einer Urkunde Pippins v. 10. Juli 762 (Beyer, UB. S. 18 f.; Böhmer-Mühlbacher 92).

3) Über die vit. Goaris s. S. 198 Anm. Über die Enstehung des Klosters lässt sich ihr nichts entnehmen, was irgend sicher wäre. Nach Wandelbert von Prüm (M.G. Scr. XV, 372) hat König Pippin S. Goar dem Abte von Prüm unterworfen (765, s. Ölsner, Jahrbb. S. 393), eine Bestimmung, die Karl d. Gr. bestätigte. Dies Verhältnis der beiden Klöster bezeugt eine Urkunde Ludwigs d. Fr. v. 30. Jan. 820 (Beyer, UB. I S. 58; Böhmer-Mühlbacher 689). Vgl. die Erwähnung z. J. 788 Ann. Lauresh. M.G. Scr. I S. 33.

4) Nach Paulus Diakonus M.G. Scr. II S. 267 ist Bischof Sigebald (716—741) der Stifter. Der ursprüngliche Name ist Eleriacum, Helera, später Hilariacum; seitdem Chrodegang den Leichnam des hl. Nabor hierher gebracht, auch Mon. Naboris.

5) Die früheste Erwähnung des monasterium superius Mettis civitate infra murum ad honorem s. Petri constructum ist die Bestätigung eines Tausches zwischen der Äbtissin Eufemia und Fulrad von S. Denis durch Karl d. Gr. Oct. 781 (Böhmer-Mühlbacher 236). Die Urk. Ottos I. v. 960 (Dipl. I S. 289 No. 210) erwähnt eine Urk. des Königs Theuderich für das Kloster.

6) Um 661, s. Dipl. I S. 182 No. 65, da das Diplom nach Sickel S. 66 als echt zu betrachten ist.

7) Bodonis monasterium, gestiftet von Leuduin-Bodo, Bischof von Toul. Über ihn vgl. vit. Salab. 17 S. 410. Das Kloster erhielt durch Karl d. Gr. die Immunität; Ludwig d. Fr. bestätigte sie 13. Jan. 816. Dies die erste urkundliche Erwähnung (Böhmer-Mühlbacher 584).

8) Vit. Hildulf. A. S. Mab. III, 2 S. 432: Medianum monasterium. Erwähnt als Meieni monasterium in der Reichsteilung v. 9. Aug. 870. M.G. Leg. I, 517.

und S. Deodat[1]), im Sprengel von Verdun S. Mihiel[2]) und Beaulieu[3]).

Weniger zahlreich sind die Klostergründungen in den Bistümern Mainz, Worms und Speier: das Altenmünster bei Mainz führte diesen Namen schon im neunten oder zehnten Jahrhundert[4]), muss also von sehr früher Stiftung sein; die Erwähnung einer Schottenkirche, die ebenfalls vor der Mauer lag[5]), führt auf die Annahme einer Niederlassung keltischer Mönche. Ausserdem können nur Disibodenberg[6]) und Weissenburg[7]) mit einiger Sicherheit dem siebten Jahrhundert zugewiesen werden.

Um so zahlreicher sind die neuen Klöster im Strassburger Sprengel: die Nähe Luxeuils machte sich hier wie in der Nachbardiözese Basel bemerklich. Von der letzteren war schon die Rede. Was Strassburg anlangt, so scheinen die Klöster in der Stadt

---

1) S. Dié (Iuncturae) bezeugt durch das Dipl. Numerians v. Trier.

2) Urkunde des comes Volfoaldus v. 709 (Pard. II S. 281), in welcher derselbe sich und seine Gemahlin Adalsinda als Stifter des Klosters bezeichnet. Das Kloster erhielt durch Pippin die Immunität, wurde aber, nachdem Wolfoald des Hochverrats schuldig erklärt war, von Pippin an S. Denis geschenkt (29. Juli 755; Böhmer-Mühlb. 6). Das Verhältnis muss jedoch bald wieder aufgelöst worden sein; denn im Mai 772 bestätigte Karl die Immunität (l. c. 144).

3) Bertar. Gest. episc. Virdun. 9 M.G. Scr. IV, 43. Der Stifter von Waslogium-Beaulieu war Crodingus. Die Vit. Roding., A. S. Boll. Spt. V, 513 ff., welche über die Gründung berichtet, ist wertlos.

4) S. Dronke, C. d. No. 337 S. 163.

5) In der angef. Urk.; vgl. No. 43 S. 28 v. J. 773 den mons Prittonorum u. die villa Brittanorum.

6) Die Vit. Disib. A. S. Juli II, 588 ff. ist sehr jung. Nach derselben war Disibod ein irischer Bischof; er wird bereits dem sechsten Jahrh. zugewiesen. Erwähnt wird er zuerst von Hrabanus Maurus im Martyrologium z. VI. id. Sept.

7) Die von Pertz unter die echten Diplome aufgenommene Schenkung Dagoberts II. v. 1. Aug. 675 (M.G. Dipl. I S. 41 No. 44) erklärt Sickel Act. II S. 386 für eine ziemlich ungeschickte Fälschung, wie sie auch Rettberg schon verworfen hatte (KG. D. I S. 643). Die älteste Urkunde ist dann die Schenkung vom 24. Februar 700 (Pardess. II S. 430), nach welcher Bischof Dragobod von Speier Erbauer des Klosters ist; sein Ursprung fällt demnach in die letzte Zeit des 7. Jahrhunderts. Dass das Kloster durch Pippin die Immunität erhielt, bezeugt ein Dipl. Ottos II. von 967 (M.G. Dipl. II S. 22). — Ob die cella Altrepio in pago Spirinsi (Altripp), die Pippin 13. Aug. 762 dem Kloster Prüm schenkt (Beyer, UB. S. 19), dem 7. oder 8. Jahrh. angehört, ist nicht zu entscheiden.

sämtlich jünger zu sein [1]), im Sprengel dagegen gehören in diese Zeit Maurmünster [2]), Ebersheimmünster [3]), Surburg [4]), Münster im Gregorienthal [5]), vielleicht Hohenburg [6]) und das bald wieder verschwundene Claroangus [7]). Im Beginn des achten Jahrhunderts

1) Rettberg II S. 74 rechnet S. Thomas und S. Stephan in diese Zeit; das letztere Stift auf Grund einer unechten Urkunde Kaiser Lothars (Böhmer-Mühlbacher 1086); die älteste Erwähnung, die ich kenne, gehört in d. J. 801, Dronke Cod. dipl. S. 97 No. 171. Was S. Thomas anlangt, so scheint die älteste Nachricht eine nach 1007 gemachte Aufzeichnung (UB. der Stadt Strassburg I S. 43), welche angiebt, dass die Kirche S. Thomas der Überlieferung nach (narratur) von Bischof Adalnoch Anfang des 9. Jahrh. gebaut sei.

2) Ein Diplom Theuderichs IV. vom 1. Mai 724 ist unecht (M.G. Dipl. I S. 204 No. 90). Wenn in demselben die Regeln Benedikts und Columbas als im Kloster giltig bezeichnet werden, so ist nicht zu bezweifeln, dass diese Angabe auf richtiger Überlieferung beruht: sie macht ein hohes Alter des Klosters sehr wahrscheinlich, wenn auch die Angabe des Diploms, dass das Kloster schon unter Theudebert II. bestand, offenbar nur ein Schluss aus der Geltung der Columbaregel ist. Ob der Name des Gründers Leobardus war, muss dahingestellt bleiben.

3) Ein Diplom Theuderichs III. v. 9. Febr. 672 ist unecht (M.G. Dipl. I, 188). Dagegen zeigt Sickel Act. II S. 223 f., dass ein Diplom Karlmanns v. 6. Mai 770 und ein Diplom Karls d. Gr. v. 12. Aug. 810 ihrem Hauptinhalte nach glaubwürdig sind. In beiden (Böhmer-Mühlbacher 12 und 440) werden als Stifter des Klosters Novientum der Herzog Adalricus oder Atico und seine Gemahlin Berswinda genannt, und erwähnt, dass das Kloster von Pippin und seinen Vorfahren, den Frankenkönigen, die Immunität erhielt. Darnach fällt die Gründung in das 7. oder beginnende 8. Jahrhundert.

4) Im Jahre 749 wurde hier eine Urkunde für das Kloster Honau ausgestellt (Pardess. II, 411 f.).

5) Bruchstück eines Diploms Childerichs II. von 662 (M.G. Dipl. I, S. 26 No. 26), der König macht dem Kloster per consilium Emhilde regine seu apostolici viri Rotharii Strazburgensis episc. eine Schenkung. Der ursprüngliche Name war Confluens, vgl. Urk. Childerichs II. vom 4. März 673, das Kloster wird hier als monasteriolum bezeichnet (l. c. S. 29 No. 30).

6) Karl d. Gr. verlieh dem Kloster die Immunität, Ludwig d. Fr., der das Kloster auch sonst beschenkte, erneuerte sie 9. März 837 (Böhmer-Mühlbacher 933 u. 866, vgl. Sickel Nr. 292 u. 349). Von Niedermünster ist hierbei noch nicht die Rede. Über die vita Odiliae s. Havet, Oeuvres I S. 72 ff.

7) Die einzige Erwähnung Vit. I Praeiecti 8 A. S. Mab. II S. 614; übrigens steht nicht einmal der Name fest, indem er auch Doroangus lautet. Ebenso bleibt die Zugehörigkeit zum Bistume Strassburg fraglich. Die Lage in den Vogesen nötigt nicht, sie anzunehmen. Krusch findet Doroangus in dem heutigen St. Amarin bei Mühlhausen (N. A. XVIII S. 630).

entstanden Honau[1]) und Ettenheimmünster[2]). Die Blüte des Klosterwesens in Konstanz beginnt später.

Köln, stets die wichtigste Stadt am Rhein, hat eine Anzahl alter Kirchen, die später als Stifts- oder Klosterkirchen erscheinen. Der Ursprung der Konvente aber liegt überall im Dunkeln. Zu ihnen gehört St. Gereon; im sechsten Jahrhundert bezeichnete man sie als Kirche zu den goldenen Märtyrern, ein Name, der auf Mosaikschmuck der Wände schliessen lässt. Sodann St. Severin, deren Name daran erinnert, dass der Ursprung des Klosters auf den Bischof Severin zurückgeführt wurde; der alte Name, St. Cornelius und Cyprian, war im zehnten Jahrhundert noch bekannt; doch hiess die Kirche schon am Ende des achten nach dem Kölner Bischof. Ferner St. Kunibert, ursprünglich St. Clemens, und St. Ursula, ursprünglich zu den Heiligen Jungfrauen. Die vier Kirchen lagen vor den Mauern der Stadt; schon deshalb ist es wahrscheinlich, dass sie von Anfang an geistlichen Genossenschaften dienten. Aber der Bestand einer solchen ist für das achte Jahrhundert nur bei St. Severin nachweislich. Gleichfalls vor der Stadt lag das Schottenkloster St. Martin; aber die Erinnerung an seinen Ursprung ist ebenso verweht, wie das Gedächtnis an die Entstehung des in der Stadt gelegenen Klosters St. Maria auf dem Kapitol[3]).

Von den Klöstern im Gebiete der Maas sind Malmedy und

---

1) Nach einem undatirten Diplom Pippins, das Pertz der Zeit um 748 zuweist, ist Honau gegründet sub Adelberto duce (M.G. Dipl. I S. 106, Böhmer-Mühlbacher Nr. 60); dieser Adelbert ist der Sohn Ethicos; das Fragment einer Schenkung desselben vom Jahre 722 giebt Pardessus II. S. 337. Als Abt wird hier Benedikt genannt, den eine Urkunde Karls d. Gr. v. 9. Juni 775 als Bischof und Gründer des Klosters der Schotten zu Onogia bezeichnet (Böhmer-Mühlbacher 185). Eine undatirte Urkunde Karls d. Gr. (nach Sickel No. 24 aus den Jahren 772—774, nach Mühlbacher 152 vielleicht Juli 772) bezeichnet das Kloster gleichfalls als Schottenkloster.

2) Erster Gründer war Bischof Widegern; erneuert wurde die Stiftung durch Bischof Heddo (Testam. Heddon. bei Dümgé, Regest. Badens 2).

3) Die Kirche ad aureos martyres genannt bei Greg. Tur. In gl. mart. 61. Das Kloster erwähnt in der Urk. Lothars II v. 15. Jan. 866, B. M. 1273; in ders. Urk. St. Severin, hier ist eine ältere Erwähnung die Urk. Lacomblet UB I S. 9 No. 15 v. 794—800, die den venerabilis conventus b. Severini nennt; der alte Name in der Urk. Wichfrids v. 948, Lacomblet I S. 58 No. 102; St. Kunibert und St. Ursula in d. angef. Urk. Lothars. Über St. Martin s. Chron. s. Mart. M.G. Scr. II S. 214; die älteste Erwähnung von St. Maria auf dem Kapitol vita Brun. 34.

Stablo schon genannt; um die gleiche Zeit entstanden S. Trond [1]) und Lobbes [2]); das erstgenannte Kloster lag im Kölner, die drei übrigen im Mastrichter Sprengel. Diesem gehören auch die Stiftungen der Pippiniden an: Ruetten und Littemala [3]), Nivelles [4]), Andenne [5]), Fosse [6]), Süstern [7]), Chevremont [8]), Rewin [9]).

1) Die Vit. Trudonis bei A. S. Mab. II S. 1022 ff. stammt aus dem achten Jahrhundert, ihr Verfasser ist ein Diakon der Kirche von Metz, Donatus, unter Bischof Angilram (769—791); er schreibt demnach ungefähr ein Jahrhundert nach den Ereignissen. Wenn er von Beziehungen Trudos zu Chlodulf von Metz, dem Sohne Arnulfs (656—696) weiss (c. 9), so erscheint dies glaubhaft, da Chlodulfs Neffe, der mittlere Pippin, ein Wohlthäter des Klosters war (c. 22).

2) Nach der Vit. Landelini (A. S. Mab. II S. 837), die sich nur auf mündliche Nachrichten beruft und deren Inhalt ziemlich dürftig ist, ist der unter König Dagobert I. geborene Landelin der Stifter des Klosters. Die vita Ursmari, des zweiten oder dritten Abtes (III, 1 S. 241 ff.), welche von Abt Anso († c. 800) verfasst und von Ratherius von Verona überarbeitet wurde, giebt über die Entstehung des Klosters keine Nachricht. Zwei Diplome Pippins des Mittleren für das Kloster sind unecht (M.G. Dipl. I S. 210 f.). Vgl. Monast. Belge I S. 197 ff.

3) Hreotio-Ruetten bei Tongern, Littemala nicht mehr zu bestimmen. Erster Stifter ist Chlodulf, Arnulfs Sohn, Pippin und Plectrud gewährten die weitere Dotation. Urk. Ottos I. vom 30. April 948 (M.G. Dipl. I S. 183).

4) Die Angabe beruht auf der vita Geretrudis, M.G. Scr. rer. Mer. II S. 447 ff. Mabillon hatte dieselbe für gleichzeitig erklärt. Daran hielt noch Rettberg (KG. D. I S. 564) fest; dagegen hat Bonell (Anfänge etc. S. 151) ihr jeden Wert abgesprochen. Dass er zu weit ging, beweist die Existenz einer Handschrift aus dem achten Jahrhundert (vgl. Krusch, a. a. O. S. 449). Stifterin von Nivialla ist Itta, die Gemahlin Pippins I., die von Bischof Amandus zur Gründung des Klosters veranlasst wurde; sie starb 652, ihre Tochter Geretrud, die erste Äbtissin, am 17. März 659.

5) Stifterin ist nach De virt. Geretr. 10 Begga, die Schwester Geretruds, das Stiftungsjahr 691.

6) Ultan und Fullan (Foillan), die Brüder des Kelten Furseus (Vit. Furs. 34 S. 295), werden als Stifter betrachtet; sie standen in Beziehungen zu Geretrud von Nivelles. Annal. Leod. M.G. Scr. IV, 11; vgl. Vit. Geretrud. 7.

7) Zuerst genannt i. J. 711; die Urkunde eines Mönchs Ansbaldus für Willebrord (Pard. II S. 289) ist datirt in monasterio Suestra. Als Stifter nennen sich in einer Urkunde vom 2. März 714 Pippin und Plektrud; sie übergeben das Kloster Willibrord, ut ibidem fratres peregrinos vel alios Deum timentes congregare debeat. M.G. Dipl. I S. 95 No. 6. B.-M. 20.

8) Capremons, Sa Maria in novo castello. Die Gründung durch Pippin II. bezeugt Karl d. Gr. in einem Dipl. v. 3. Mai 779 (B.-M. 215).

9) Cella Riuiunio in pago lomense super fluvium mosae, von König Pippin 13. Aug. 762 an Prüm geschenkt (Böhmer-Mühlbacher 93).

Der Einfluss, welchen Columba auf die Geschichte des Mönchtums in Frankreich übte, war mächtig, aber er war nicht dauernd. Denn seine Regel wurde verhältnismässig rasch verdrängt durch die Benedikts von Nursia. Es waren nicht äussere Einflüsse, die hiezu führten, auch nicht die Thätigkeit eines einzelnen Mannes, den man an Einfluss mit Columba vergleichen könnte, sondern es war die natürliche Folge der Eigenart der Columbaregel: sie gab Anweisungen zum Asketenleben, welche jeder Mönch freudig als trefflich anerkannte, und sie ordnete Strafen an, die bei dem Versuch des Vollzugs sich als undurchführbar erweisen mussten; aber das, was man von dem Statut eines Vereins zuerst erwartet, enthält sie nicht: sie regelt weder die Verfassung noch die Verwaltung; sie unterlässt auch nur die Grundzüge für das gemeinsame Leben darzubieten, die geringste Anweisung für das zu geben, womit die Glieder des Vereins sich Tag für Tag beschäftigen sollten. Die ganze Regel ist zugeschnitten für eine Herrschernatur wie Columba, der alles dies selbst regelte und ordnete. Aber eben deshalb war sie sehr wenig geeignet ihn zu ersetzen. Es konnten Mönche sich an ihr erbauen, aber kein Abt war im stande, an der Hand dieser Regel sein Kloster zu einem Nachbilde Luxeuils zu gestalten.

Wann und durch wen die Benediktinerregel zuerst in Frankreich bekannt geworden ist, lässt sich nicht bestimmen. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit denkt man an den Einfluss Gregors d. Gr.[1]). Jedenfalls darf man annehmen, dass man um dieselbe Zeit auf sie aufmerksam wurde, in der Columbas Wirken in Luxeuil zu Ende ging. Die Regel Benedikts aber ist der seinen in jeder Hinsicht überlegen; überall erweist sie sich als das Werk eines massvollen Geistes und eines organisatorischen Talentes. Hier sind alle die Fragen beantwortet, welche in Columbas Regel unerledigt bleiben: wie hat man bei Bestellung des Abtes und der übrigen Beamten zu verfahren, wie gestaltet sich das Verhältnis des Abtes zu der Gesamtheit der Mönche, wie das des Klosters zum Diözesanbischof, welche Verpflichtungen sind neu eintretenden Mitgliedern aufzulegen, wie regelt

---

1) Vgl. Löning, KR. II S. 437 und Seebass, P. RE. II S. 582. Man darf auch an Augustinus erinnern, der Benediktinermönch war und im Sommer 596 mit Empfehlungsbriefen Gregors reichlich versehen durch Frankreich nach England reiste (Jaffé-Wattenbach No. 1432 ff.). Bis gegen das letzte Drittel des 7. Jahrhunderts muss die Benediktinerregel eine ziemlich allgemeine Herrschaft erlangt haben; denn die durch Leodegar von Autun (663—680) gehaltene Provinzialsynode setzt ihre Anerkennung voraus, can. 15. Vgl. auch M.G. Form. Coll. Flav. No. 42—44 S. 479 ff.

sich der tägliche Wechsel von Arbeit und Erbauung u. dgl. In allen diesen Punkten traf Benedikt Bestimmungen, deren Durchführbarkeit jedem einleuchten musste, und die sich dadurch auszeichneten, dass sie die Willkür der einzelnen ausschlossen, ohne die freie Entfaltung der Individualitäten ganz zu verhindern. Nirgends war das Ideal des asketischen Lebens aus den Augen verloren, überall aber bewies sich der klare Blick eines Mannes, der das Erreichbare erstrebt. So bot die Regel Benedikts das, was Columbas Regel vermissen liess: ein höchst brauchbares Statut für jeden Mönchsverein. Kein Wunder, dass, seitdem man sie kennen lernte, sie rasch Aufnahme fand. Auch in Klöstern der Columbaregel [1]). Das war nicht im Gegensatz gegen die letztere

1) Malnory vertritt den Satz, dass die Verbindung der Columba- und der Benediktinerregel auf Waldebert zurückgehe; schon im Beginn seiner Amtsführung habe er sie in Luxeuil durchgeführt und die Verbindung der beiden Regeln sei dann herrschend geworden: in idque (foedus Benedicti cum Columbano) omnia deinceps monasteria, etiam quae originem a Columbani discipulis non duxerant, coivisse (S. 26). Für die erstere Behauptung reicht der von Malnory aus vita Salab. 7 S. 407 zitirte Satz zum Beweise nicht aus. Denn er sagt weiter nichts, als was wir sonst auch wissen, dass um die Mitte des 7. Jahrhunderts unter Anregungen, die von Luxeuil ausgingen, eine rasche Vermehrung der Klöster erfolgte, und dass die Regeln Columbas und Benedikts neben einander gebraucht wurden. In der Bemerkung, dass dies huius tempore geschah, liegt mit nichten, dass es durch Waldebert geschah. Dass aber nicht überall beide Regeln neben einander galten, beweist die Angabe des Jonas vita Eustas. 17 S. 113. Hier wird z. B. für Solignac die Regel Columbas allein erwähnt. Es scheint mir methodisch nicht zulässig, unter Vernachlässigung dieser bestimmten Angabe zu behaupten: aus der Beziehung von Solignac zu Luxeuil ergebe sich die Herrschaft beider Regeln. In den Worten des Diploms Sigiberts II. für Stablo und Malmedy, ut ibi monasteria iuxta regulam coenobiorum vel traditionem patrum construerentur (Dipl. I S. 22 No. 22) liegt vollends nichts, was für unsere Frage von Belang wäre. Noch schlimmer steht es mit dem aus vita Balth. 9 S. 493 genommenen Beweis dafür, dass die beiden Regeln in allen Klöstern zur Herrschaft kamen. Der Verf. erzählt, dass die fromme Königin an die französischen Hauptklöster S. Denis, S. Germain . . . vel ubicunque eius perstrinxit notitia, Briefe sandte, in denen sie aufforderte, ut sub sancto regulari ordine fratres infra ipsa loca consistentes vivere deberent. Malnory versteht, dass sie verfügt habe, ut nullum deinceps monasterium sub alia posthac regula atque Benedicti et Columbani perstare deberet (S. 34). Ich glaube nicht, dass er für diese Deutung viele Gläubige finden wird. Denn sie ist eine Eindeutung: von den beiden Regeln ist hier überall nicht die Rede. Die Meinung ist nur, dass die Mönche den Regeln gemäss leben sollen, die in ihren Klöstern gelten. Ein Kloster, von dem

gemeint: denn beide Regeln schienen sich vielmehr zu ergänzen als auszuschliessen; so gebrauchte man sie denn in einer Reihe von Stiftungen eine Zeitlang nebeneinander[1]). Aber schliesslich musste dies zur Zurückdrängung der Columbaregel führen; es geschah, ohne dass man es beabsichtigte, mit einer gewissen Notwendigkeit schon deshalb, weil man nach Benedikts Bestimmungen das Klosterleben Stunde für Stunde regelte, während man bei Columba neben sittlichen Vorschriften nur Strafbestimmungen fand, die wie alle drakonischen Gesetze allein gegeben waren, um sofort beiseite gelegt zu werden.

Es ist zweifellos, dass die Ordnung, welche das Mönchtum durch Aufnahme der Benediktinerregel erfuhr, zur Kräftigung desselben beitrug: der Strom, den Columba entfesselt hatte, wurde in ein sicheres Bett geleitet.

Dagegen wird man als einen für länger als ein Jahrhundert bleibenden Ertrag der columbanischen Klostereinrichtung betrachten dürfen, dass eine grosse Anzahl von Klöstern eine dem Diözesanbischof gegenüber sehr freie Stellung erhielt. Wie eingreifend die Macht desselben über die Klöster in früherer Zeit war, ist erwähnt worden, ebenso dass Luxeuil in dieser Hinsicht anders stand. In der Regel Columbas findet sich darüber kein Wort; aber hier wirkte das Beispiel seiner Stiftung. Kein Bischof, liest man in dem Privilegium Dagoberts für Rebais, weder ein gegen-

---

wir wissen, dass die Benediktinerregel frühestens am Ende des 8. Jahrhunderts eingeführt wurde, ist Remiremont, vgl. Ebner N. A. XIX S. 73 f. Nicht weniger als 15 Äbtissinnen kannten sie nicht, ib. S. 71.

1) Dass nach einer Reihe von Urkunden die Regeln Benedikts und Columbas zugleich galten, ist sicher. Löning II S. 442 erklärt sich mit Recht gegen die Annahme, dass die Erwähnung Benedikts neben Columba überall auf späterer Einschiebung beruhe. Er irrt jedoch, wie mich dünkt, darin, dass er Fälle der letzteren Art überhaupt nicht annimmt; dass sie vorkamen, beweist das Diplom Burgundofaros von Meaux für das Kloster Rebais v. 637: liest man in demselben, dass das Kloster sub regula b. Benedicti et ad modum Luxoviensis monasterii regiert werden solle, so beweist die bestimmte Angabe des Jonas vit. Col. 50, dass Rebais ex supradicti viri, sc. Columbae, regula gegründet sei, dass hier der Name Columbas mit dem Benedikts vertauscht wurde. Der Einwand Malnorys S. 27, dass dann die Worte ad mod. L. m. absurd seien, scheint mir nicht gerade viel wert. M. weiss ja selbst, dass organisat. Bestimmungen der Regel C.'s fremd waren. Ob in der Urkunde Emmos für S. Peter in Sens (Pard. II S. 112 f.) dieselbe Vertauschung stattgefunden hat, lässt sich nicht entscheiden. Ebensowenig, in welcher der übrigen S. 285 Anm. 2 genannten Urkunden eine Einfügung des Namens Benedikts stattgefunden hat.

wärtiger noch ein zukünftiger, auch kein bischöflicher Beamter oder sonst irgend jemand soll sich in dem Kloster irgendwelche Gewalt anmassen, auch soll kein Bischof weder das Kloster noch seine Zellen betreten, es sei denn um des Gebetes willen und mit Erlaubnis des Abtes und seiner Kongregation [1]). Ähnliche Anordnungen enthalten alle Urkunden der nach Luxeuils Vorbild gestifteten Klöster: es wird im Unterschied von den anderen Klöstern [2]) ihnen 1. volle Freiheit des Besitzes zugesprochen, 2. das Recht gegeben, den Abt aus der eigenen Mitte zu wählen, 3. Sicherheit gewährt, dass der Bischof nur zum Vollzug der Ordination nach dem Willen des Abts und der Kongregation das Kloster betreten dürfe. An Stelle der letzteren Bestimmung trat wohl auch die weitergehende Befugnis, bischöfliche Amtshandlungen von jedem beliebigen Bischofe vornehmen zu lassen [3]) oder einen eigenen Bischof im Kloster zu halten, sei es, dass der Abt, oder einer der Mönche die bischöfliche Ordination erhielt [4]). Nicht selten waren es die Stifter, welche sogleich bei der Errichtung der Klöster ihre Unabhängigkeit sicherten. Es kam aber auch vor, dass die Mönche sie erst im Verlauf erwarben [5]).

---

1) M.G. Dipl. I S. 16 No. 15. Vgl. über die Exemtion der Klöster überhaupt Sickel, Beiträge IV, Wiener S.B. 47 S. 565, Harttung, diplomatisch-historische Forschungen, 1879 S. 3 ff., und Weiss, die kirchlichen Exemtionen der Klöster, 1893.

2) Urkunde des Burgundofaro von 636 S. 40: Weder der Bischof noch der Archidiakon aliquid de eodem monasterio sicut de parochiis aut ceteris monasteriis, muneris aliquid audeat sperare vel auferre.

3) Harttung S. 29 f. leitet die Bestimmung ab aus zwei burgundischen Formeln (Rozière 572 f. = Zeumer, coll. Flav. 43 f.), welche er dem alten burgundischen Reich zuschreibt (S. 20). Das ist jedoch unmöglich: in einer Formel, die vor d. J. 516 entstanden sein soll, kann nicht die regula S. Benedicti erwähnt werden.

4) Zu den von Löning II S. 445 genannten: Romanus von Mazerolles, Turnoald von S. Denis, Pirmin von Reichenau, Duban von Honau, mögen hinzugefügt werden: Benedikt von Honau (S. 294 Anm. 1), Disibod (s. S. 292), Ursmar, Vulgisus und Amulvinus von Lobbes (V. Ursm. 2; Gest. abb. Lob. 5 f.), Rabangar von Stablo (Urk. Karl Martells v. 720 M.G. Dipl. I S. 98 No. 10; vgl. zur Datirung B.M. No. 32). Beispiele aus der 2. Hälfte des achten Jahrhunderts bei Harttung l. c. S. 35.

5) Vgl. für den ersten Fall die Urk. Berthefreds v. Amiens für Corbie v. 662 auf Bitten der Stifter, Chlothachar und Balthilde ausgestellt Pard. II S. 126 No. 345; die Urk. des Drauscius von Soissons v. 666 für das Marienkloster daselbst, ebenfalls auf Bitten der Stifter Ebroin und Liutrud ausgestellt, ib. S. 138 No. 355, u. a.; für den zweiten Fall die Urk. Emmos

Das Eindringen der Benediktinerregel wirkte in diesem Punkte nicht hindernd; ihre Bestimmungen über die Stellung des Abts[1]) und ihre Andeutungen über die Vermögensverwaltung[2]) sind den Einrichtungen Luxeuils analog, obgleich Benedikt prinzipiell die Unterordnung des Klosters unter den Diözesanbischof anerkannte[3]). Es fehlte nicht an Bischöfen, welche den Klöstern die von ihnen erstrebten Freiheiten urkundlich zusicherten[4]), sei es aus eigenem Antrieb oder von den Fürsten dazu veranlasst[5]). Von Bedeutung musste auch sein, dass Gregor der Gr. für die Klöster eine ziemlich weit gehende Unabhängigkeit in Anspruch nahm, ohne sie indes ganz von der bischöflichen Jurisdiktion zu lösen[6])

Jedoch fehlte viel, dass die Unabhängigkeit der Klöster von dem Episkopat allgemein erreicht worden wäre. Dazu waren die fränkischen Rechtsgewohnheiten zu fest. Auch waren die wenigsten Diözesanbischöfe geneigt, auf die gewohnte Macht über die Klöster Verzicht zu leisten. Wenn ein Mann wie Audoen von Rouen, der doch von Columba tiefe Eindrücke empfangen hatte, als Bischof die Selbstständigkeit der Klöster nicht anerkannte[7]), so ist das ohne

---

von Sens v. 659 für das Columbakloster daselbst, die auf Bitten des Abts Ago und der Kongregation ausgestellt ist, ib. S. 109 No. 333.

1) Wahl des Abtes durch die Kongregation c. 64.

2) C. 2; 31—34; 48; 57; 59; 66.

3) C. 64.

4) Pard. II No. 333 II S. 110 Urk. Emmos von Sens v. 659: Sed et in his provinciis plura alia regalia monasteria tam antiquiore tempore quam nuper constructa a pontificibus in quorum territoriis condita sunt gratia religionis et caritatis privilegia acceperunt. Vgl. die schon mehrfach angeführten Privilegien Burgundofaros für Rebais v. 636, Numerians für S. Dié v. c. 667 u. a., und die Formeln Marculf I, 1 S. 39 f. und Coll. Flav. 43 S. 480 f.

5) Ein Beispiel für den letzteren Fall giebt die Urk. Chlodowechs II. für S. Denis v. 653 M.G. Dipl. I S. 19 No. 19.

6) Vgl. besonders J.W. 1504. Columbas Kloster in Bobbio wurde von Honorius I. von jeder bischöflichen Gewalt eximirt J.W. 2017.

7) Das zeigt sein Verhalten zum Kloster Jumièges (Gemmeticum); dasselbe ist eine Stiftung des ersten Abts Filibert, der durch die Königin Balthilde unterstützt wurde (V. Balth. 8 S. 491; V. Filib. 6 S. 785 f., vgl. oben S. 279 Anm. 7); die columbanischen Anschauungen waren für ihn massgebend. Audoen setzte ihn ab und ernannte unter lebhaftem Widerstand der Mönche an seiner Stelle zwei Äbte nach einander (c. 25 S. 789); bei Filiberts Absetzung waren freilich politische Motive wirksam (vgl. c. 23); aber man sieht doch, dass Audoen die Stellung des Bischofs zum Kloster anders auffasste als die Mönche. Dasselbe zeigt ein zweiter Fall: das Kloster Pentali war ein königliches Kloster; gleichwohl ernannte Audoen

Zweifel häufig vorgekommen. Auch sonst findet man wohl ausdrücklich die Rechte des Diözesanbischofs gewahrt[1]). Wie es scheint, erreichte nur St. Martin in Tours die vollständige Befreiung von der bischöflichen Gewalt[2]).

Columba war deshalb gross, weil er, obwohl Mönch, nicht für die Mönche allein lebte. Und nicht sofort verschwand in dem Kreise seiner Schüler der Geist, der ihn beseelt hatte: sie hielten an der Überzeugung fest, dass die Klöster berufen seien, eine religiöse Einwirkung auf das Volk zu üben, und handelten demgemäss. Dabei sehe ich hier noch von der Heidenpredigt ab, die von Luxeuil aus betrieben wurde; sie wird später erwähnt werden, auch stand sie wohl stets in zweiter Linie. Wie Columba, so fühlten sich seine Schüler zunächst verpflichtet, an den Christen zu arbeiten, unter denen sie lebten: Eustasius hat in der Umgegend von Luxeuil in derselben Weise wie sein Meister als Bussprediger gewirkt[3]). Daran begnügte man sich aber nicht: es war Sitte, dass von Zeit zu Zeit begabte Brüder als Wanderprediger ausgesandt wurden[4]). Auf einer solchen Predigtreise kam Amatus zu Romarich. Auch aus der Zeit Waldeberts wird von Mönchen von Luxeuil

---

Geremar zum Abte desselben; mit welcher entschiedenen Opposition der letztere zu kämpfen hatte, zeigt der auf Geremar unternommene Mordversuch (V. Germ. 12 u. 14 S. 458 f.).

1) Privilegium des Bischofs Aredius von Vaison für das Kloster Grosseau (Grasellum) v. J. 683 (Pard. II S. 191). Hier wird dem Bischof das Recht der Visitation gewahrt; die Abtswahl soll geschehen cum consilio et voluntate pontificis; der Bischof hat die Befugnis, nötigenfalls das Kloster zu reformiren; bischöfliche Amtshandlungen dürfen nur von dem Bischof von Vaison vorgenommen werden. Aredius beruft sich für sein Privilegium, wie es üblich war, auf die älteren Klöster, nennt Lerin, S. Moritz, S. Marcell, aber nicht Luxeuil. Das Privilegium wurde durch Chlodowech III. bestätigt, M.G. Dipl. I S. 57 No. 65. Vgl. auch die Formel Marc. II, 1 S. 72, wo zuerst gesagt ist, dass das Kloster bestehen soll remota pontificum simulque ecclesiasticorum omnium officialium seu publicorum omnium potestate, und wo es dann heisst: Hoc etiam ipse ponteficibus obsecro vel committo, ut illos per succedentes temporibus, cum casus mortis extiterit abbatibus ac reliquos clericorum gradus, in eodem loco dignetur vel debeant substituere, quos sapiencia et eruditio scribturarum clarificat etc.

2) J.W. 2105.

3) Vit. Eust. 5 S. 110: Ibi tam plebem interius, quam vicinos populos ad Christianum vigorem excitare studuit, multosque eorum ad poenitentiae medicamenta pertraxit, fuit eius studii ut multos sua facundia erudiret.

4) Vit. Amati 13 S. 123: Factum est autem in illis temporibus directus a fratribus (Amatus), ut quasdam urbes Austrasiorum lustraret: multa enim gratia praedicationis in illo vigebat.

erzählt, die predigend das Land durchzogen: sogar auf die Höflinge Chlothachars III. macht ihr Wort tiefen Eindruck[1]. Mit der Predigt verband sich der seelsorgerliche Verkehr mit den Gläubigen; das üble Wort „Beichtvater" kommt jetzt zum ersten Male vor; der in Luxeuil gebildete Abt Bertinus von Sithiu war Beichtvater eines Grafen Walbert und seiner Gemahlin Regentrud[2]. Das zeigt, dass Columbas Bussbuch nicht vergeblich geschrieben war. Denn was in Luxeuil und Sithiu geschah, wiederholte sich sicher in allen Klöstern, die in Luxeuil ihr Vorbild sahen. Man steht hier einer Thätigkeit der Mönche gegenüber, die in der vorhergehenden Zeit ihresgleichen nicht hat, die aber, als sie viele Jahrhunderte später von den Bettelorden wieder aufgenommen wurde, das Mönchtum auf den Gipfel seines Einflusses erhob. Wenn sie im Beginne des Mittelalters rasch wieder erlahmte, so liegt der Grund zum Teil in der Verwirrung aller kirchlichen Verhältnisse, die am Ende des siebten und im Beginn des achten Jahrhunderts herrschend wurde, zum Teil aber auch in dem Übergewicht der Benediktinerregel. Durch sie wurde die Thätigkeit der Mönche wieder auf den Kreis der Klöster beschränkt; in diesem Punkte stand sie nicht hinter der Regel, wohl aber hinter der Übung Columbas zurück.

Aber eine Zeitlang haben die Mönche dem Volke gepredigt und durch ihre Bussbücher die Seelsorge geregelt. Ist es zu kühn, wenn man die Frage erhebt, ob ihre Predigt der religiösen Anschauung der Zeit ein neues Element hinzugefügt hat?

Was haben sie gepredigt? Dass Jonas in der Busspredigt das für die Predigt des Columba und Eustasius Charakteristische sah, ist erwähnt; man darf daraus einen Schluss auf die Predigt ihrer Schüler ziehen. Eine lebhaftere Vorstellung gewähren die Mahnungen, welche Wandregisel von Fontanella an seine Mönche richtete, oder die Predigten des Eligius von Noyon. Wandregisel sprach als Mönch: aber sein Gesichtskreis war nicht der mönchische. Er prägte den Mönchen den Grundsatz ein, sie sollten nicht die Jahre zählen, die sie im Kloster zubrächten, sondern diejenigen, während deren sie in den Geboten Gottes wandelten. So liegt denn auch in seinen Worten keine Spur von Vertrauen auf die mönchischen Werke, sondern überall das ernste Dringen auf wahre Lebensgerechtigkeit, die Forderung aufrichtiger Selbstprüfung: „Wenn wir nicht stolz sind, weil wir nicht mit den Dieben stehlen

1) Vit. Bertini 3 A. S. Mab. III, 1, S. 96.

2) Ib. 11 S. 101: Huic vero Walberto et conjugi suae pater confessionum beatus fuit Bertinus . . . Utrisque verbum saepe praedicabat divinum.

und nicht zu den Mördern und Meineidigen uns gesellen, so mögen wir vor unserem Gewissen überlegen, wie wir uns verhalten: tragen wir nicht Hass gegen irgendwen, thun wir alles Lästern ab, sind wir nicht von Stolz aufgeblasen, durch eitle Ehre erfreut, durch Üppigkeit befleckt, durch Zorn erbittert, von Eitelkeit beseelt, entstellt uns nicht unmässiges Gelächter, und fesselt uns nicht leeres Gerede, wahren wir die Liebe, den Frieden, die Freude, die Gütigkeit mit allem Eifer“[1])? Sah er einen seiner Mönche niedergeschlagen, so schloss er sofort, dass ihm etwas auf dem Gewissen liege und mahnte ihn zu offenem Bekenntnis[2]).

Wie solche Gedanken der christlichen Gemeinde ans Herz gelegt wurden, lehren die Homilien des Eligius von Noyon[3]): Busse, Sündenvergebung, Gewissheit der Gnade: das sind die Punkte, auf welche die Erwägungen der Gemeinde immer wieder hingelenkt werden.

Beinahe ein Jahrtausend vor Luther hat Eligius die berühmte erste These Luthers ausgesprochen: das ganze Christenleben muss allezeit bestehen in Busse und Zerknirschung[4]). Ein anderes Mal schliesst er: Da es unmöglich ist, dass ein Mensch ohne Sünde sei, so ist es auch unmöglich, dass irgend jemand ohne Busse selig werde: es giebt keine Gerechten ausser die Bussfertigen[5]).

---

1) V. Wandregis. 14 S. 40, die Biographie ist alt und glaubwürdig

2) Ib. c. 16: Nonne tibi sunt aliqua cordis macenamenta? Festinus sis ad confessionem, noli demittere reatum tuum in corde quiescere.

3) Die Authentie der Predigten des Eligius ist bekanntlich von den Verfassern der hist. littér. de la France III S. 598 f. bestritten; nach Vogel, P. RE. IV S. 177 stammen sie aus der Karolingerzeit; dagegen haben Rothe, Gesch. der Pred. S. 176 und v. Zezschwitz (in Zöcklers Handbuch IV S. 229) keinen Zweifel an der Echtheit. Die Gründe der hist. lit. de la France sind nicht beweisend: sie stützt sich auf die Stilverschiedenheit des Abschnitts vit. Elig. II, 15 und der Homilien; aber da jener Abschnitt ein von dem Biographen gefertigtes Exzerpt aus Cäsarius von Arles ist, so folgt daraus nichts. Die Berührungen zwischen den Homilien und Alcuin und Haimo von Halberstadt, die erwähnt werden, lassen sich auch so erklären, dass die späteren aus Eligius schöpften. Die Frage wäre einer eingehenden Untersuchung wert, wie so manches andere aus der Geschichte der Predigt.

4) Hom. 6: der Gründonnerstag ist besonders wichtig für Pönitenten: Et non solum publice poenitentibus sed etiam omnibus Christianis, quia licet nos in aperto a se ecclesia non abiecerit sicut illos, tamen omnis vita Christiani semper in poenitentia et compunctione debet consistere.

5) Hom. 16. Ich merke gelegentlich eine Berührung zwischen dieser Homilie und dem Anfang des s. g. columbanischen Bussbuchs an; dort: In

Von der Busse aber ist er überzeugt, dass sie von dem Herrn angenommen wird; in einer Weihnachtspredigt spricht er von dem Lobgesang der Engel „Friede auf Erden". Darin findet er alles zusammengefasst, was der Sohn Gottes im Fleische vollbrachte, und was er uns als Vorbild darstellte; der Friede aber, den er erwarb, besteht in der Gnade der Versöhnung und Rechtfertigung, durch welche wir umsonst gerecht gemacht sind [1]).

In dem Gedanken der Rechtfertigung liegt dann das Motiv für das Verhalten der Christen. Das wird bald so gefasst, dass auf der Rechtfertigung die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote beruht [2]), bald so, dass man durch die guten Werke zur Gewissheit des göttlichen Erbarmens kommt [3]), bald so, dass sie die Bitte um Errettung aus dem Tode der Seele unterstützen [4]), bald so, dass sie die Heilmittel für die durch die Sünde verwundete Seele sind [5]). Man kann sagen, das seien widersprechende Gesichtspunkte; das Bedeutende ist nicht, wie der Gedanke gewandt wird, sondern dass der Angelpunkt der religiösen Reflexion die Frage ist, wie der einzelne zu Heil und Rettung gelangt.

---

libris quoque s. patrum de satisfactione poenitentiae inter cetera haec scripta sunt: Poenitentia autem illa est vera, ut iam amplius non faciat homo mala quae gessit sed de praeteritis poeniteat et de futuris caveat, nec ad ipsa iterum revertatur. Und hier: Paenitentia vera est, paenitenda non admittere sed admissa deflere. Hier liegt offenbar die gleiche Quelle zu Grunde.

1) Hom. 1.

2) Hom. 3: Quia tanta gratiae Dei munera gratis accepimus, dignum, imo valde necessarium est nobis, ne ei ingrati simus et ne collatam nobis gratiam in aliquo negligamus. Unde et nos admonet idem apostolus dicens: Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. Quibus monitis ad omnem Dei mandatorum obedientiam provocamur, ut quia de massa peccati segregati et per fidem vocati sumus remissionemque peccatorum in baptismo percepimus, digna fidei opera faciamus.

3) Hom. 6: Attentius cogitemus quod, si quamdiu vivimus cum bonis operibus agimus, plenam nobis securitatem de Dei misericordia pollicemur.

4) Hom. 8: Petamus corde contrito et humiliato cum lacrimis, bonis operibus suffragantibus, nos suscitari a morte animae in praesenti vita, ut vivamus in Christo.

5) Hom. 3, vom Fasten: Jeiunia sunt gratiae Dei primordia, reconciliationis sacrificia, salutis remedia, castitatis fundamenta . . . per haec moriuntur culpae, delentur delicta, his gradibus pervenitur ad coelestia. Vom Almosen: Non solum pro peccatis orat, sed etiam peccata delet, Eccles. 3, 33; vgl. hom. 8: Dominus sciens infirmitatem generis humani sine qualibus-

Nichts ist schwieriger, als über die Wirkung der Predigt zu urteilen; doch glaube ich nicht zu irren, wenn ich annehme, dass das Bewusstsein der Sündigkeit im siebten Jahrhundert energischer und lebhafter war als im vorhergehenden: die Frage nach der Vergebung der Sünden und der Gewissheit des Heils bildete für viele einen Gegenstand ernsten Nachdenkens. Wie hat sie Arnulf von Metz beschäftigt! Sein Rücktritt von dem Pontifikate war durch das Bewusstsein verursacht, dass er dieses Amtes um seiner Sünden willen unwürdig sei [1]). Das war die Grundstimmung seiner Seele bis ans Ende: seine letzte Bitte an Romarich war, er möge für ihn um Vergebung beten; nichts Gutes habe er in dieser Welt gethan, er sei beladen mit allen Verbrechen und Sünden [2]). Was ihn erfüllte, verkündigte er anderen. Sein Biograph schildert, wie er zu einem Todkranken eilte, um ihn „wie er gewohnt war" aufzufordern: Thue Busse, mein Sohn, wenn du Böses gethan hast, damit du Heilung für Leib und Seele empfangest [3]). Man sieht, wie sehr es ihm am Herzen lag, bei denen, die ihm anvertraut waren, eine der seinen ähnliche Überzeugung hervorzurufen.

Man darf den religiösen Einfluss Arnulfs von Metz nicht gering schätzen. Denn Arnulf war weit mehr als der politisch einflussreichste Bischof dieser Zeit; daraus allein würde sich der tiefe Eindruck nicht erklären, den er auf die Zeitgenossen machte; er war einer der geistigen Führer des Jahrhunderts. Das ist nicht eine karolingische Legende. Ein Mann wie Desiderius von Cahors bezeugt es. Noch im höchsten Alter hat er voll Verehrung von Arnulf geredet [4]).

Ähnliche Anschauungen, wie sie Arnulf hegte, begegnen bei vielen Männern. Wer den Inhalt der frommen Gesinnung aussprechen wollte, sprach von der Flamme der Liebe und der Glut der heiligen Zerknirschung [5]). Desiderius von Cahors hat für die Äbtissin Aspasia eine Auslegung der Geschichte von der reumütigen

---

cunque peccatis praesentem vitam non posse transigere talia medicamenta dignatus est providere, quae non solum divites sed etiam pauperes absque ulla excusatione possent peccatorum suorum adhibere vulneribus. Quae autem sunt ista medicamenta? Illa utique duo, de quibus Deus dixit: Date et dabitur vobis; dimittite et dimittetur vobis.

1) Vit. Arnulf. c. 16 S. 438.

2) Ib. c. 22 S. 442.

3) Ib. c. 12 S. 436; vgl. oben S. 159.

4) Desid. epist. I, 8 S. 197.

5) Vita Geretr. prol. S. 453.

Sünderin verfasst. Darinnen wirst Du, schreibt er ihr bei Übersendung der Schrift, Trost und Furcht finden. Thue Busse, so gut du immer kannst, und hüte dein Herz mit allem Fleiss [1]). Als einzige Aufgabe seiner letzten Lebenszeit sah Amatus von Remiremont die Erlangung der Sündenvergebung an [2]); noch in der Grabschrift, die er für sich verfasste, beschäftigte ihn dieser Gedanke [3]). Eligius von Noyon unterzog sich freiwillig der Pönitenz; man wird an jenen Vorgang aus dem Leben Arnulfs erinnert, wenn man liest, dass auch er betete, Gott möge ihm irgendwie kund thun, dass seine Busse angenommen sei, und dass auch er überzeugt war, es sei ihm eine göttliche Antwort zu Teil geworden [4]). Von Sulpicius von Bourges erzählt sein Biograph, nie habe ihn der Gedanke verlassen, dass Christus uns gelehrt habe, bis zum Tode gegen die Sünde zu kämpfen [5]). Der gefangene Leodegar von Autun tröstete sich mit den Worten des Paulus 1. Tim. 1., 15 u. 16; aber er veränderte die zweite Hälfte des Spruchs. Bei ihm lautet sie: Ich bin der Zuversicht Erbarmen zu erlangen, dass der milde Jesus an mir seine Geduld erzeige zum Trost aller Sünder und zur Hoffnung der Vergebung [6]). Endlich mag noch der Genter Mönch Bavo genannt werden: die Erlangung der Sündenvergebung war das treibende Motiv seines Lebens: als er Laie war, führte sie ihn ins Kloster; als er Mönch war, trieb sie ihn zu jener unglaublichen Selbstquälerei, die von ihm berichtet wird [7]). Wir sehen: die Askese ist die gleiche wie bei den früheren: die Motive sind jedoch etwas anders gefärbt.

So allgemein verbreitet sind diese Anschauungen, dass was früher ab und zu vorkam [8]), nun sozusagen Mode wurde: man

---

1) Desid. ep. I, 14 S. 201.

2) V. Amat. 23 S. 125 f.

3) Ib. c. 25: Omnis homo qui in hunc locum sanctum ad orandum introieris, si merueris obtinere quae postulas, pro anima Amati poenitentis hic sepulti Domini misericordiam deprecari digneris, ut si quid mea pravitas de meis peccatis obtinere non potuit tepide poenitendo obtineat vestra tantorum caritas sedule Domini misericordiam deprecando.

4) Vit. Elig. I, 7 f.

5) Vit. Sulpic. 27. A. S. Mab. II S. 161: Omnium profligationum labores et cruciatus carnis et mentis suscepit, ne propositum fidei conscientia macularet.

6) Brief an seine Mutter, M.G. Epist. III S. 466 f.

7) Vit. Bavon. 2 ff., 10 f.

8) Talasius von Angers in der Unterschrift des Conc. Tur. I a. 461 Mansi VII S. 947. Nicet. Epist. ad Chlodosuindam Ep. Austr. 8 S. 119. Germani epist. ad. Brnnechild. ib. 9 S. 122. Testam. Radeg. M.G. Dipl. I S. 9. Testam. Caesar. Pard. 1 S. 104. Conc. Vas. a. 529; Mass. a. 533; Tur. II a. 567.

schrieb seinen Namen nicht, ohne ein peccator daneben zu setzen [1]). Selbst in den starren Formeln der Urkunden macht sich, wenn ich mich nicht täusche, das neue religiöse Motiv bemerklich. Im sechsten Jahrhundert waren die Beweggründe für Schenkungen, Stiftungen u. dergl. zumeist irdisches Glück, der Bestand des Reichs, der zukünftige Lohn. Nur daneben kommt wohl auch die Beziehung auf die Sünde, auf Gericht und Vergebung vor. Jetzt werden die letzteren Gedanken stärker betont. Bei der Ernennung des Desiderius zum Bischofe von Cahors spricht Dagobert I. die Hoffnung aus, dass derselbe im zukünftigen Gericht Fürbitte für seine Sünden einlegen werde [2]). Theuderich III. machte im Jahre 688 eine Stiftung für S. Denis zur Heilung seiner Seele [3]). Besonders in Urkunden der Familie Arnulfs und Pippins fehlt kaum je die Beziehung auf Sünde und Gnade. In Gedanken an die Last seiner Sünden, um Vergebung derselben zu erlangen, übergab Grimoald, des älteren Pippin Sohn, die Villa Germigny an Remaclus von Stablo [4]). Pippin II., Arnulfs Enkel, dachte seine Schenkungen als Heilmittel seiner Seele, als dienend zum Erwerb der ewigen Ruhe [5]). Mit den Worten: „Bedenkend das Los der menschlichen Gebrechlichkeit, wie wir vermöchten unsere Sünden abzuwaschen und durch Gottes Gnade zu den ewigen Freuden zu gelangen" beginnt er zwei seiner Urkunden für Echternach [6]). Bei wem möchte man solche Reflexionen weniger erwarten als bei Karl Martell: aber in jedem seiner Diplome spricht er sie aus [7]). Gewiss, derartige

---

1) Vgl. von den Briefen des Desiderius von Cahors I, 2 S. 194; 7 S. 196; 8 S. 197; 9 S. 198; 11 S. 199; 13 S. 200; ep. Aviulfi S. 204; ep. Sulpic. S. 205 u. 208; ep. Raurac. S. 206; ep. Paul. S. 208 f.; ep. Abbonis S. 210; ep. Constantii S. 211; ep. Veri S. 211 und 212; ep. Pallad. S. 213; ep. Galli S. 214; Felic. ib. Unter den 49 Männern, welche das Diplom Chlodowechs II. für S. Denis v. 22. Juni 653 unterzeichneten, nennen sich 11 als Sünder M.G. Dipl. I S. 20 f. Zur Sache Görres, Ztschr. f. wissensch. Theol. 37. Bd. S. 586.

2) M.G. Dipl. I S. 15, No. 13. Vgl. das Privilegium für Rebais S. 17, No. 15: Fides perfecta non dubitat ad Altissimi gratiam pertinere, si aliquid secundum suum eloquium praecipue domesticis fidei mente devota impenditur.

3) M.G. Dipl. I, 51, No. 57: Pro remedium anime nostri plena et integra gracia.

4) Ib. S. 91, No. 1.

5) Schenkung v. 691 für S. Arnulf in Metz, ib. No. 2 S. 92; Übergabe von Süstern an Willibrord 2. März 714, S. 95 No 6.

6) V. 13. Mai 706, ib. S. 93 u. 94 No. 4 f.

7) Ib. S. 97 ff. No. 9 ff. Für Karls religiöse Stellung ist eine Bemer-

Wendungen sind Formeln und man darf sie nicht ohne weiteres als Ausdruck der Überzeugung des Mannes betrachten, der sie gebraucht. Wohl aber beweisen sie die Gedanken, in denen man im allgemeinen lebte: sie beweisen dieselben um so mehr, je regelmässiger sie wiederkehren.

Gedanken, wie sie in den Urkunden der Pippiniden ausgesprochen sind, begegnet man allerwärts in dieser Zeit, mögen die Dokumente von Geistlichen [1]) oder Laien [2]), von Männern oder Frauen herstammen [3]). Das lebhafte Gefühl der Sünde bildet einen der gemeinsamen Züge in der religiösen Überzeugung der Zeitgenossen.

Es ist dem Mittelalter nicht wieder verloren gegangen; bald stärker bald schwächer tritt es hervor, aber vorhanden ist es immer: in mancher Hinsicht giebt es der mittelalterlichen Religiosität ihre eigentümliche Färbung. Wer möchte leugnen, dass es zu krankhaften Auswüchsen geführt hat? Aber es beweist doch auch, dass man sich nicht an der Oberfläche des Lebens hielt: man suchte den innersten Kern der christlichen Religion zu erfassen. Indem die keltischen Mönche diese Seite des religiösen Lebens pflegten und entwickelten, haben sie an der Vertiefung desselben gearbeitet. Der Anstoss, den sie gaben, wirkte fort, auch nachdem ihre Namen längst durch grössere verdunkelt waren.

---

kung in den annal. Petav. M.G. Scr. I, S. 9 charakteristisch; hier wird z. J. 726 der Tod des Mönchs Martin von Corbie angeführt und hinzugefügt, quem Karolus in summa veneratione habuit et peccata sua ei confitebatur.

1) Testament Bertchrams von Le Mans v. 615 Pard. 1 S. 167 ff.: Ut pro facinore meo, quod hic in saeculo iugiter visus sum perpetrasse, ut ipsi apostoli suffragiis suis ab infernali poena me liberare dignentur et si non gloriam, quod non mereor, vel veniam . . merear obtinere. Vgl. das Testament Hadoinds von Le Mans v. 642 Pard. II S. 71; die Schenkung des Abts Berchar für das Kloster Puteoli v. 673 ib. S. 159.

2) Urkunde Adroalds für S. Bertin v. 648 ib. S. 87, des Nicetius für Moissac v. 680 ib. S. 184.

3) Schenkung der Theudelinde für S. Denis v. 627, I S. 207; Testament der Burgundofara v. 632, II S. 15 f; Stiftungsbrief der Chrotildis für das Kloster Bruyère v. 670, ib. S. 148 f.

Fünftes Kapitel.

Fortschritte der Bekehrung Deutschlands.

Als eine Blüteperiode der fränkischen Kirche betrachtete man in der Folgezeit die erste Hälfte des siebten Jahrhunderts [1]: damals sei die Pest der simonistischen Ketzerei ausgerottet worden [2]; reich sei der Episkopat gewesen an den trefflichsten Knechten Gottes, Männern wie Arnulf von Metz, Eligius von Noyon, Audoen von Rouen, Amandus von Mastricht, Sulpicius von Bourges, Desiderius von Cahors u. a.; kaum eine Kirche könne man finden ohne einen Heiligen aus der Zeit Chlothachars und Dagoberts [3].

1) V. Austreb. 3 A. S. Mab. III, 1 S. 24: Cuius (Dagoberti) tempore velut palma in Galliis s. mater refloruit ecclesia, diversis sanctorum sacerdotum monachorumque virtutibus adornata ac Deo dicatarum virginum. Vgl. Alcuini vit. Richar. 1 A. S. Mab. II S. 179.

2) Vit. Elig. II, 1 Migne 87 S. 511; Maxime de temporibus Brunichildis infelicissimae reginae usque ad tempora Dagoberti regis violabat hoc contagium catholicam fidem. Sollicite tamen pro hoc invigilabant s. viri Eligius et Audoenus et communi cum ceteris viris catholicis habito concilio suggesserunt principi et optimatibus eius, ut hoc mortiferum virus cito deleretur de corpore Christi, quod est universalis ecclesia. Habuit itaque effectum eorum pia petitio.

3) Vit. Desid. Cadurc. 15, Mig. 87 S. 232: Habebat eo tempore plures Dominus Jesus in Galliis nobiles servos Arverno Gallum, Bituricis Sulpitium, Rutena Verum, Agenno Salustium, Engolisma Ebargehenum, Petrogorico Austerium, Noviomo Eligium, Metis Arnulfum, Luco Austrasium, Mestarone Diodorum, Cadurca Desiderium. Vgl. Heriger von Lobbes (gest. 1007) in d.

Allerwärts seien damals Klöster nach dem Vorbilde Luxeuils entstanden und zu hoher Blüte gelangt [1]).

Das Urteil ist nicht unzutreffend; jedenfalls ist dem sechsten Jahrhundert gegenüber ein Fortschritt unverkennbar.

Die Hauptsache ist die Kräftigung des religiösen Bewusstseins durch das Mönchtum, die wir eben dargestellt; aber auch die Ordnung der Bischofswahlen, die 614 in Paris getroffen wurde, bewährte sich. Unter Chlothachar wie unter Dagobert wurde sie beobachtet [2]); erst um die Mitte des siebten Jahrhunderts hört man wieder die früheren Klagen über Unregelmässigkeiten: Unterlassung der Wahl, Ernennung von zwei Bischöfen für eine Diözese [3]), Simonie und Laienernennung [4]). Endlich wirkte auch die Wiederherstellung der Monarchie durch Chlothachar II. fördernd: nun hörten die verwüstenden Kämpfe zwischen den einzelnen Teilreichen auf. Was seit Chlodowechs Tod nicht geschehen war, trat ein: das Frankenreich hatte im Innern ein Vierteljahrhundert Friede. Nach aussen hatte es immer noch eine bedeutende Stellung: kam es nicht mehr zu neuen Eroberungen und erlitten die Franken da oder dort eine Niederlage, wie im Kampfe gegen den fränkischen Kaufmann Samo, der sich zum Slawenfürsten aufgeschwungen hatte [5]), so war doch im grossen und ganzen ihre Macht unerschüttert, ihr Übergewicht unbezweifelt [6]).

Die Erstarkung der fränkischen Kirche, welche unter diesen Verhältnissen eintrat, bewies sich in einem Vorstoss des Christentums: man suchte das in den Grenzdistrikten immer noch fortwuchernde Heidentum auszurotten und den christlichen Glauben zu den im Norden und Osten benachbarten deutschen Stämmen zu tragen.

---

vit. Landoald. 1, A. S. Mart. III S. 36 und Notker v. Lüttich (971—1007) in d. vit. Remacl. 1 Bouq. III S. 544.

1) Vgl. S. 277 Anm. 1.

2) Vgl. Bischofswahlen S. 50.

3) Conc. Cab. (639—654) can. 10: Si quis episcopus de quacumque fuerit civitate defunctus, non ab alio nisi a comprovincialibus clero et civibus suis habeatur electio; sin aliter huiusmodi ordinatio hirrita habeatur. Vgl. can. 4. Conc. Latun. (673—675) can. 5 f., 16, 22. Der 28. Kanon der Synode von Clichy (626—627) ist nicht gegen simonistisches Verfahren gerichtet, sondern geht noch einen Schritt weiter als der Pariser Beschluss, indem er die Wahl auf einen loci illius indigena beschränkt. Das war natürlich undurchführbar.

4) Vgl. das 6. Kapitel.

5) Fredeg. chron. IV 68 S. 154 f.

6) Vgl. v. Ranke, Weltgeschichte V S. 252.

Die nördlichen Nachbarn der Franken waren die Friesen. Die Mündung des Sinkfal, eines Armes der Schelde, der nördlich von Sluis ins Meer fällt, bezeichnet den südlichsten Punkt, wo Franken und Friesen an einander grenzten. Von da erstreckte sich das Gebiet der letzteren, ohne irgendwo tief in das Land einzugreifen, am Ufer der Nordsee hin bis an die Mündung der Weser. Überdies waren die Inseln der Nordsee von ihnen besetzt. Mit den Franken hatten sie vielfachen Verkehr: friesische Händler besuchten die Märkte von S. Denis [1]); auch rheinaufwärts zog ein Handelsweg: sie kamen nach Worms [2]). Doch waren die Beziehungen nicht nur friedlich; auch an Kämpfen kann es nicht gefehlt haben: der südliche Teil Frieslands erscheint unter Dagobert der fränkischen Herrschaft unterworfen; Utrecht war eine fränkische Stadt [3]).

Die Bistümer, welche an das friesische Gebiet grenzten, waren Köln, Mastricht und Vermandois; von den beiden letzteren weiss man, dass ihre Bewohner um das Jahr 600 noch zum Teil Heiden waren. Infolgedessen gingen die Bemühungen, die Bekehrung der Franken zu vollenden und die der Friesen zu beginnen, Hand in Hand. Noch unter der Regierung Chlothachars II. beginnt die Wirksamkeit des Amandus [4]). Er war ein Aquitanier, wie es

1) Eine Urkunde Pippins für Fulrad von S. Denis v. 8. Juli 753 bestätigt die von Dagobert, Chlodwig, Childerich, Theuderich, Chlothar und Childebert sowie von dem M. D. Grimoald gewährte Überlassung des von Sachsen, Friesen und andern fremden Händlern auf der Messe von S. Denis gezahlten Zolles an das Kloster, Böhmer-Mühlbacher No. 71.

2) Ludwig der Fr. bestätigt am 11. Septbr. 829 auf Grund von Verfügungen Dagoberts, Sigeberts und Chilperichs, sowie Pippins und Karls, dass der von den Kaufleuten, Handwerkern und Friesen in der Stadt Worms [und in castellis Lobedunburg et Winpina] gezahlte Zoll der Kirche von Worms gehört, Böhmer-Mühlbacher 842. Die eingeklammerten Worte erklärt Mühlbacher für interpolirt. Vgl. über den friesischen Handel auch Erm. Nig. In laud. Pip. I v. 119 M.G. Poet. II S. 83.

3) Bonifat. ep. 107 ed. Jaffé S. 260 = 109 ed. Dümmler S. 395.

4) Die Lebensbeschreibung des Amandus von dem Mönche Baudemund zu Elno A. S. Mab. II S. 678 ff. gilt allgemein als glaubwürdig (s. Rettberg I S. 554). Ich zweifele indes, ob sie den Ereignissen so nahe steht, als Rettberg annahm, der sie etwa um 680 geschrieben sein lässt. Der Verfasser giebt sich deutlich als jünger zu erkennen, vgl. c. 2: Hoc initium signorum eius ad nos multorum fama volante perlatum est; c. 8: Plures ex his (von Amandus gekaufte Knaben oder Sklaven) postea episcopos vel presbyteros seu honorificos abbates fuisse audivimus. Freilich c. 12 beruft er sich auf den Bericht eines Augenzeugen; aber sollte nicht dies und das nächste Kapitel ein späteres Einschiebsel sein? C. 12 berichtet die nicht

scheint, aus romanischem Geschlecht, und seit seiner Jünglingszeit Mönch; zuerst lebte er auf der Insel Oye (bei La Rochelle), dann verbrachte er fünfzehn Jahre in einer Zelle auf der Stadtmauer von Bourges. Was ihn von seinen Gesinnungsgenossen unterschied, war seine Verehrung gegen Rom: wiederholt hat er die Gräber der Apostel aufgesucht, es gewährte ihm die innigste Befriedigung in Rom Tag für Tag von Kirche zu Kirche zu wallen und die Nächte auf den Stufen von S. Peter zuzubringen. Hier nun meinte er einer Offenbarung gewürdigt zu werden: der Apostelfürst selbst erschien ihm und forderte ihn auf nach Frankreich zurückzukehren, um dort zu predigen. Das Gefühl für den Beruf, den er zu haben glaubte, gestaltete sich ihm zu einem himmlischen Auftrag. Zunächst fand er einen geebneten Weg: Chlothachar und seine theologischen Ratgeber interessierten sich für ihn, er schien ihnen der rechte Mann zur Heidenpredigt: der König liess ihn zum Bischof weihen, ohne ihn an die Spitze einer schon bestehenden Diözese zu stellen. Ein Arbeitsfeld suchte er in den Gegenden, wo die fränkische und friesische Bevölkerung sich berührten und das Heidentum in noch ungebrochener Macht bestand; der Mittelpunkt seiner Thätigkeit war Gent. Aber Amandus war als Leiter der Mission nicht glücklich, ihm fehlte die Gabe, die Menschen recht zu behandeln: so wenig er später als Bischof von Mastricht seinen Klerus zu beherrschen vermochte, so wenig verstand er nun seine Gefährten an sich zu fesseln: er sah sich bald von ihnen verlassen. Gleichwohl dürstete er nach Erfolgen: er meinte das Heidentum auf einen Schlag bezwingen zu können.

---

seltene Wundergeschichte der Auferweckung eines hingerichteten Verbrechers, c. 13 dass infolgedessen eine allgemeine Bekehrung der Heiden eintrat: Ad virum Dei omnes unanimiter pervenerunt; c. 14 fährt fort: Cum iam vir sanctus videret praedicatione sua quosdam ad Deum converti, ex hoc maiori aestuabat desiderio, quatinus adhuc alii converterentur. Er verlässt deshalb das Land und geht zu den Slawen. Der Widerspruch ist offenbar: c. 13 eine allgemeine Bekehrung und c. 14 nur einzelne Bekehrte. Je schlechter sich deshalb c. 14 an c. 13 anschliesst, um so besser an c. 11, wo von der unermüdlichen Thätigkeit des Amandus trotz mangelnden Erfolges die Rede ist. Und giebt sich c. 12 f., indem es mit den Worten beginnt: Illud etiam operae pretium huic schedulae annectendum putavimus, nicht selbst ganz unverhohlen als später beigefügt zu erkennen? Man wird auf Grund dessen das Recht haben c. 12 f. für eine Interpolation zu halten: dem Interpolator schien der Heilige zu wenig zu leisten, und er half deshalb durch eine Wundergeschichte nach. Dass die Biographie um so glaubwürdiger ist, je weniger sie von grossen Erfolgen erzählt, ist nicht nötig zu bemerken.

Um das zu erreichen, schien ihm nötig, dass die Taufe von dem König geboten werde. Dagobert erliess, durch Bischof Aichar von Vermandois bewogen, einen dahingehenden Befehl. Die Massregel war die verkehrteste, die getroffen werden konnte: sie widersprach dem, was bisher im fränkischen Reiche für Recht gegolten hatte. So war denn ihre Folge nur, dass das Volk gegen den stürmischen Prediger erregt wurde. Zwar der Spott und die Misshandlungen, welche er zu erdulden hatte, schreckten ihn nicht; sie zu ertragen war er stark genug. Aber dass er so wenig Frucht seiner Arbeit sah, verbitterte ihm das Leben: es duldete ihn nicht mehr an der Schelde, es trieb ihn hinwegzuziehen in die weiteste Ferne. Er ging zu den Slawen südlich der Donau, wahrscheinlich also nach Kärnthen; hier hoffte er mehr Erfolg zu ernten oder die Märtyrerkrone zu erlangen. Aber er traf einen noch härter zu bearbeitenden Boden, kaum einige Slawen gelang es ihm zur Taufe zu bestimmen. Missmutig entschloss er sich in sein verlassenes Arbeitsfeld zurückzukehren; wieder wirkte er in Gent: doch bald machte ein Zerwürfnis mit Dagobert, der ihn i. J. 629 aus dem fränkischen Reiche verbannte, seiner Thätigkeit ein ihm vielleicht nicht unerwünschtes Ende. Die bleibende Frucht seines Wirkens waren eine Kirche und zwei Klöster: das eine auf dem Berge Blandigny gelegen, das andere die Petersabtei in der Burg Gent. Der Bewunderer alles Römischen konnte nicht zweifeln, dass in ihnen die in Rom begünstigte Benediktinerregel einzuführen sei[1]).

1) Vita Bavonis c. 4 und 7 (A. S. Mab. II S. 382). Die Biographie macht den Anspruch von einem Zeitgenossen verfasst zu sein; gesta Bavonis kannte bereits Ado von Vienne. Das hier erwähnte Kloster ist St. Peter in Gandavum, später S. Bavo genannt. Blandinium nennt der Mönch Milo als Stiftung Amands (suppl. 1 S. 688. Über die dortigen Fälschungen s. Holder-Egger in den Hist. Aufs. d. Andenken an Waitz gewidmet 1886 S. 622 ff.). Wann diese Klöster gestiftet wurden, steht nicht fest; nach den Annal. Bland. M.G. Scr. V. S. 21 ist das Gründungsjahr von Blandinium 610. Sicher ist nur, dass Gandavum bereits bestand, als Allovin-Bavo sich zu Amandus begab. Mabillon, S. 386 Anm. d. und ihm folgend Rettberg, S. 507, verlegen das letztere Ereignis in die Zeit, nachdem Amandus auf Mastricht verzichtet hatte. Wie mir scheint, mit Unrecht. Bavo begab sich zu Amandus, qui morabatur in castro cuius vocabulum est Gandavum (Vit. Bav. 4); die Biographie des Amandus kennt einen zweimaligen Aufenthalt desselben in Gent: vor und nach der Predigt unter den Slawen, aber immer vor seiner Verbannung und vor seinem Episkopat in Mastricht (c. 11 u. 14); nachdem er auf sein Episkopat verzichtet, wirkte er nicht mehr unter den Franken, sondern unter den Friesen auf der Insel Canelaus (c. 18). Man muss also die Gründung von Gandavum bereits in die erste Zeit

Seine Verbannung dauerte nicht lange; schon im Jahre 630 konnte er zurückkehren. Aber dass er seine Thätigkeit in der alten Umgebung wieder aufnahm, hören wir nicht; er wirkte weiter südlich, zugleich als Heidenprediger und Klosterstifter; in der Diözese Arras gründete er in dieser Zeit ein Kloster am Flusse Elno südlich von Doornik, das später nach ihm benannt wurde[1]. Mit zahlreichen anderen Klostergründungen wird von Späteren sein Name in Verbindung gebracht[2], ob immer mit Recht, ist fraglich. Endlich sah er sich auf einen einflussreicheren Platz gestellt: im Jahre 647 erhielt er das Bistum Mastricht. Mit dem ihm eigenen Eifer begann er sein bischöfliches Wirken: unermüdlich besuchte er die Orte, die zu seinem Sprengel gehörten, ebenso bestrebt das Wort Gottes zu verkündigen, wie den Klerus der Diözese zu reformieren; aber er fand nichts als Widerstand: der Klerus war unfügsam, das

Wirkens verlegen. Feste Punkte im Leben des Amandus sind: 1) Ende 649 oder Anfang 650 legt er die bischöfliche Würde von Mastricht nieder (Schreiben Martins von Rom, Jaffé-Wattenb. No. 2059. 2) Beinahe 3 Jahre lang war er Bischof (c. 17), also seit Anfang 647. 3) Im J. 630, vierzig Tage nach der Geburt Sigiberts versöhnte er sich mit Dagobert; über die Zeit zwischen 630 und 647 giebt die Biographie keine Nachricht. 4) Verbannt wurde er erst 629, nachdem Dagobert die Regierung des Gesamtreichs übernommen (vgl. c. 15 u. Fredeg. chron. IV 58 f.). 5) Vorher geht der zweimalige Aufenthalt in Gent, unterbrochen durch die Predigt unter den Slawen. Wie lange diese Periode seines Lebens dauerte, wissen wir nicht. Nimmt man an, dass Bavo während des ersten Aufenthalts in Gent sich zu Amandus begab, so war die Predigt unter den Slawen nur eine kurze Episode: Bavo lebte nur 3 Jahre weniger 40 Tage als Mönch (vit. Baron. 15). Lange wird auch die Wirksamkeit in Gent nicht gedauert haben. Nach den Annal. Elnon. mai. (M.G. Scr. V. S. 11) ist Amandus im Jahre 571 geboren und 661 gestorben; nach d. Annal. Elnon. min. S. 17 fällt die Dedikation von S. Peter in Gent in das Jahr 616, Bavos Tod 631. Aber alle diese Zahlen sind unsicher. Der Todestag des Amandus ist der 5. oder 6. Febr., s. die Mitteilung Arndts aus einer Pariser, vormals Echternacher Handschrift, N. A. II S. 291 f. und Delisle, Mémoire S. 109.

1) Ein Diplom Dagoberts für das monast. Elnonense v. 1. Mai 637 ist unecht (M.G. Dipl. I S. 160 No. 42); die früheste Erwähnung des Klosters findet sich in der Vorrede zur vita Columb. 2 S. 3: Quamquam me per triennium oceani per ora vellat et scabra lintris adacta, has quoque scatens molles sectando vias madefacit saepe et lenta palus Elnonis plantas ob venerabilis Amandi pontificis ferendum suffragium, qui his constitutus in locis veteres Sicambrorum errores evangelico mucrone coercet. Da Jonas i. J. 643 schrieb, so wird die Gründung des Klosters in die von dem falschen Diplome angenommene Zeit fallen.

2) Vgl. Mabillon S. 688; Moll, deutsche Ausgabe S. 139.

Heidentum unüberwindlich [1]). Er verzweifelte an jedem Erfolge, und rasch, wie er war, entschloss er sich, auf seine Stellung zu verzichten: vergeblich waren die abmahnenden Worte Martins von Rom, der ihn an die Pflicht, bis an das Ende zu beharren, erinnerte: er verliess Mastricht, nachdem er nicht ganz drei Jahre Bischof gewesen war. Unter den heidnischen Friesen an der Scheldemündung meinte er willigere Aufnahme zu finden, als bei den fränkischen Christen; da er sich auch diesmal täuschte, verliess er den Norden. Er predigte nun eine Zeitlang den Basken: aber auch hier ohne Frucht; schliesslich zog er sich nach Elno zurück: ob der ruhelose Mann jetzt im Kloster Ruhe fand, wer möchte es sagen?

Das Heidentum verschwand im Sprengel von Mastricht erst nach und nach. Der Nachfolger des Amandus war Remaclus, vorher Abt in Solignac, sodann in Cougnon, endlich in Stablo und Malmedy. Man wollte wohl einen Geistesverwandten des Eligius; aber auch Remaclus fühlte sich für die Dauer seinem Amte nicht gewachsen; wie Amandus entsagte er der bischöflichen Würde und zog sich nach Stablo zurück; dort ist er um das Jahr 671 gestorben [2]). Er liebte es mehr in der Stille dem Herrn zu dienen,

1) Das erstere bezeugt besonders der Brief Martins Jaffé-Wattenbach No. 2059: Quantum nobis laborum vestrorum operatio magnam gaudii veritatem inducit, tantum pro duritia sacerdotum gentis illius conterimur, quod postpositis salutis suae suffragiis atque redemptoris nostri contemnentes servitia vitiorum foederibus ingravantur. Das letztere ergiebt sich aus dem Fortbestande des Heidentums bis auf die Zeit Bischof Huberts (s. S. 316).

2) Eine Biographie des Remaclus schrieb im 9. Jahrhundert ein ungenannter Mönch von Stablo. Sie ist, nach Kurth, unter Benützung der Vita Landeberti angefertigt, s. Wattenbach GQ. I S. 264. Der historische Gehalt ist dürftig und nicht in Übereinstimmung mit den urkundlichen Quellen: die vita berichtet, dass R. in Solignac Mönch war und dass er von Solignac hinweg als Bischof nach Mastricht kam; dagegen wissen wir aus einer Urkunde Sigiberts III. (M.G. Dipl. I S. 21 No. 21), dass er zuerst Abt in Cougnon, aus einer zweiten Urkunde desselben Königs, dass er sodann Abt in Stablo und Malmedy wurde (ib. S. 22 No. 22). Dass die Stiftung dieser Klöster dem Antritt des Episkopats in Mastricht vorhergehen muss, ist oben S. 280 Anm. 4 bemerkt. Dagegen lässt die vit. die beiden Klöster erst gegründet werden, nachdem Remaclus Bischof geworden war (c. 9). Der Antritt des Episkopats erfolgte nach 649 und vor 653; in einer dritten Urkunde Sigiberts (S. 23 No. 23) heisst Remaclus episcopus et abba; sie ist im 14. Regierungsjahre Sigiberts ausgestellt, also, wenn die Annahme richtig ist, dass Dagobert I. im Jan. 639 starb, im J. 653. Man hat keinen Grund R. mit Friedrich KG. II, 1 S. 329 zum Klosterbischof zu machen, nur um die Angabe Notkers von Lüttich in seiner vit. Rem. (Bouq. III, 544)

als die wilden Wogen der Welt zu überwinden: mit diesen Worten ist er in einer Urkunde Ludwigs des Fr. charakterisiert [1]). Die unruhigen Zeiten, in welche der Episkopat der beiden nächsten Bischöfe Theodoard [2]) und Landebert [3]) fiel, waren wenig geeignet zur Förderung der Missionsarbeit, sodass es sehr begreiflich ist, dass erst Bischof Hubert im Anfange des achten Jahrhunderts die Reste des Heidentums im Sprengel von Mastricht oder, wie man von ihm an sagte, von Lüttich beseitigte [4]).

Wenn Dagobert die königliche Macht so entschieden für die Mission in die Wagschale warf, dass er sich zu der ausserordentlichen Massregel eines Taufbefehls entschloss, so beweist das, dass er die schliessliche Überwindung der Reste des Heidentums innerhalb des fränkischen Reichs als bestimmtes Ziel ins Auge gefasst hatte. Am dringendsten musste ihm die Ausbreitung der christlichen Kirche unter den seinem Zepter unterworfenen Friesen erscheinen. Denn hier war der Bestand der Kirche eine Schutzwehr der fränkischen Herrschaft. Deshalb unterstützte er eine von Köln aus in Friesland betriebene Mission: man darf wohl geradezu den Bischof Kunibert von Köln, der nach Arnulfs Rücktritt unter den Ratgebern des Königs die erste Stelle einnahm, als Unternehmer derselben betrachten. Sie schien mehr zu erreichen als die des Amandus: in Utrecht wurde eine Kirche gegründet, das Land bereits dem Kölner Sprengel einverleibt: man dachte an die Bekehrung des ganzen Volkes [5]). Auch nach Osten richtete man von Köln aus die Blicke. Wenn die Nachricht begründet ist, dass

---

zu retten. Nach einer Urkunde aus dem 8. Jahre Childerichs II. (671) war Remaclus damals noch am Leben (S. 28 No. 29). Nach den Annal. Stabul. M.G. Scr. XIII S. 41 starb er 693.

1) Form. imp. 39 S. 317.

2) Erwähnt als Bischof in dem obengenannten Diplom Childerichs. Die vit. Theod. A. S. Boll. Sept. III, 588 ff. enthält, abgesehen von dem Berichte über den gewaltsamen Tod des Bischofs, keinen historischen Stoff; sie ist um die Mitte des achten Jahrhunderts verfasst.

3) Eine Biographie Landeberts (A. S. Mab. III, 1 S. 60 ff.) wurde noch vor der Mitte des 8. Jahrhunderts von einem Anonymus verfasst. Auf ihr beruhen die jüngeren Bearbeitungen, s. Kurth in d. Annal. de l'acad. de Belg. XXXIII S. 1 ff.

4) Vit. Hugberti (bei Arndt, Kleine Denkmäler aus der Merowingerzeit 1874 S. 48 ff.) c. 3 S. 55. Genannt werden die Ardennen, Toxandria und Brabant. Hugbert starb 3. November 727.

5) Bonif. ep. 107 S. 260 ed. Jaffé (109 S. 395 Dümmler): Quod ab antiquo rege Francorum Dagoberecto castellum Traiectum cum destructa ecclesia ad Colonensem parrochiam donatum in ea conditione fuisset, ut

Soest durch Kunibert an die kölnische Kirche kam[1]), so wurde von dort aus das Evangelium unter den Brukterern verkündigt.

Von Süden her machte noch ein dritter Mann den Versuch, die Friesen für das Evangelium zu gewinnen: Eligius von Noyon[2]). Kurz nach dem Tode Dagoberts wurde er Aichars Nachfolger; zu seinem Sprengel gehörten Vermandois, Doornik, Noyon, Kortrijk, Gent, Flandern: dieselbe Gegend, in welcher vorher Amandus gearbeitet hatte. Ihm gelang es, dem Christentum hier die ersten Siege zu erringen. Dass er mehr erreichte als Amandus, macht die verschiedene Art beider Männer leicht begreiflich: denn von jener fieberhaften Hast, von jener ungeduldigen Inkonsequenz, die den letzteren sein Leben lang hinderte, war Eligius, wenn sein Biograph ein richtiges Bild von ihm entwirft, frei; er war überhaupt eine der glücklichen Naturen, denen sich leicht alle Thüren öffnen. Noch in jungen Jahren war er an den Hof gekommen: seine Kunst, mehr noch seine Zuverlässigkeit empfahlen ihn; so wusste er sich die Gunst zweier Könige zu erwerben und zu erhalten. Ein schöner Mann, von imponirender Grösse — sein Biograph vergisst auch nicht, seine lebhaften klugen Augen und die Schönheit seiner Hände zu erwähnen — mit einer gewissen Freude an prächtigem Auftreten, verstand er es, sich unter den Hofleuten als ein Mann ihresgleichen zu bewegen. Der kunstreiche Goldschmied übernahm wohl auch einmal eine Gesandtschaft; auch dabei bewährte sich sein klarer Verstand und sein Geschick, die Menschen zu behandeln. Dass er sich der religiösen Richtung der Iro-Schotten anschloss, that seinem Ansehen keinen Eintrag: die grossartige Freigebigkeit, die er in der

---

episcopus Colonensis gentem Fresorum ad fidem Christi converteret et eorum praedicator esset.

1) Urkunde Annos v. 1074 bei Lacomblet UB. I S. 142. Vgl. Nordhoff, Hist. Jahrb. 1890 S. 290.

2) Reich, Über Audoens Lebensbeschreibung des hl. Eligius 1872, erklärt sich gegen die Annahme von Interpolationen oder einer Überarbeitung der vita und betrachtet sie als Werk Audoens. Mit Unrecht. Sätze wie I, 32: Adeo autem omne sibi ius fiscalis census ecclesia vindicat, ut usque hodie in eadem urbe (Tours) per pontificis litteras comes constituatur, zeigen augenscheinlich, dass sie viel jünger ist. Dazu kommt noch ein weiterer Grund. Die in der Vita Elig. II, 15 enthaltene Summa der Predigten des Eligius benützt von S. 527 an als Quelle eine Rede, die im Cod. 146 der Stiftsbibliothek von St. Gallen noch vorhanden und von Nürnberger (Aus der litt. Hinterlassensch. des h. Bonifatius S. 43) herausgegeben worden ist. Ich halte die Rede für ein Werk der Bonifatischen Zeit (darüber unten). Ist das richtig, dann kann die Vita Eligii erst der Karolingerzeit angehören

Ausstattung seiner Klöster, in der Fürsorge für Arme und Gefangene bewies, gewann ihm vollends die Herzen des Volkes. Von seinem Wirken als Bischof geben seine schlichten, sachlichen, stets auf die Hauptsache zielenden Reden die beste Vorstellung. Auch er nun richtete sein Augenmerk auf die friesischen Nachbarn seines Sprengels; er hatte mit derselben Abneigung gegen das Christentum zu kämpfen wie Amandus: aber er war nicht der Mann, der sich dadurch beirren liess, und er hatte deshalb Erfolge[1]), die jenem versagt waren.

Ein viel versprechender Anfang zur Ausbreitung der Kirche im Norden schien also gemacht, doch sollte es lange dauern, bis man zu Ende kam.

In derselben Zeit richtete man das Augenmerk nach Osten.

Es wurde früher von dem Vordringen der Alamannen im römischen Zehntland, in Rätien und Vindelicien gesprochen[2]). Der volkreiche Stamm suchte indes nicht nur südwärts sondern auch westwärts Boden zu gewinnen. Dadurch wurde er zu einem nicht ungefährlichen Nebenbuhler der Franken: man weiss, dass zwischen Schwaben und Ribuariern am Niederrhein gekämpft worden ist[3]). Das Übergewicht ist demnach zeitenweise auf alamannischer Seite gewesen. Doch vermochte Chlodowech das Ringen der beiden Stämme zu gunsten der Franken zu entscheiden. Wie es scheint, kam es in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts zu einem Vertrag, in dem die Alamannen seine Oberherrschaft anerkannten[4]). Wenige Jahre später erhoben sie sich

---

1) Vit. Elig. II, 3: Cum paulatim per gratiam Christi his verbum Dei insinuare coepisset, pars maxima trucis et barbari populi relictis idolis conversa est ad verum Deum Christoque subjecta. Die Worte beziehen sich nicht auf die Friesen allein, sondern überhaupt auf die Bewohner des von Eligius geistlich versorgten Gebiets; bedeutend kann, was er bei den Friesen erreichte, nicht gewesen sein.

2) S. oben S. 90 ff. und vgl. zum Vordringen der Alamannen W. Schultze D. G. II S. 61 ff. und Baumann, Gesch. des Allgäu I S. 63, der aber wohl ein zu spätes Jahr ansetzt, in dem er das Allgäu 496 schwäbische Einwohner bekommen lässt.

3) Greg. Tur. H. Fr. II, 37 S. 101.

4) Die Hauptquelle für unsere Kenntnis des Verhältnisses Chlodowechs zu den Alamannen ist Cassiod. Varia II, 40 S. 70. Über die Datirung des Briefes s. Usener Anecdoton Holderi, 1877 S. 39 f. u. 70. Setzt man ihn in den Anfang des 6. Jahrhunderts, so muss der erste Zusammenstoss noch am Ende des 5. Jahrhunderts stattgefunden haben. Möglicherweise i. J. 496,

von neuem; aber nun war der Ausgang ihnen vollends ungünstig: der König und die Blüte des Volkes fiel; der Rest des Stammes ergab sich Chlodowech. Ein Teil jedoch trat auf ein Gebiet über, auf das Theodorich d. Gr. als auf Reichsland Anspruch erhob [1]). Man sieht dieses Gebiet am wahrscheinlichsten in der jetzigen Schweiz [2]). Theodorich griff zu gunsten der Alamannen ein und Chlodowech scheint in der That Bedenken getragen zu haben, seinen Sieg weiter zu verfolgen. Erst ein Menschenalter später, i. J. 536, wurde das gotische Alamannien von König Witigis an Chlodowechs

---

das Gregor von Tours H. Fr. II, 30 S. 92 als Jahr des Alamannensieges und der Taufe angiebt. Freilich macht der Umstand Schwierigkeiten, dass Theodorich und Gregor sicher an die gleiche Schlacht denken: beide lassen den König fallen. Doch wenn auch, ein Zusammenstoss hat stattgefunden, er endete mit der Unterwerfung des Alamannenfürsten: das ergiebt sich aus den „auctoribus perfidiae" Theodorichs.

1) Cassiod. l. c.: Nec sitis sollicti ex illa parte, quam ad nos cognoscitis pertinere; vgl. auch I, 11 S. 20 Servatus als dux Raetiarum. Baumann, Gesch. des Allgäu I S. 62 zieht auch II, 5 S. 49 die clausurae Augustanae herbei, in denen er die Besatzungsorte der Raetia secunda sieht. Dagegen findet sie Mommsen, N. Arch. XIV S. 498, in Aosta.

2) Dass nach dem 2. fränkischen Sieg eine Teilung der Herrschaft über die Alamannen stattgefunden hat, ergiebt sich unmittelbar aus Theodorichs Brief; denn er spricht einerseits davon, dass es Chlodowech genügen solle, innumerabilem nationem partim ferro partim servitio subiugatam (esse), und er erwähnt andererseits solche, qui nostris finibus caelantur exterriti. Dieser Teil der Alamannen kann nicht so unbedeutend gewesen sein, wie ihn Theodorich in seinem Briefe schildert; denn für die Orientalen erschienen die Goten als die Herrscher über den ganzen alamannischen Stamm (s. Agathias I, 6 S. 26 f.). Die Grenzlinie wird man nach den im Briefe des Theodorich vorausgesetzten Verhältnissen nur an einem Orte ziehen können, wo der Fortsetzung der Kämpfe sich ein natürliches Hindernis in den Weg legte; das war aber lediglich am Rheinufer der Fall. Es ist bekannt, dass die Rheingrenze nach der Aufgabe des Zehntlandes befestigt wurde: am Ende des 3. Jahrhunderts wurde die Mauer von Vindonissa wieder hergestellt u. das Castrum Rauracense errichtet (Meyer von Knonau in den Mitt. der antiq. Gesellsch. 18 S. 93). Es ist mir deshalb unwahrscheinlich, dass, wie Bossert (Württ. KG. S. 16) annimmt, nach dem Siege Chlodowechs nur das untere Neckargebiet an ihn kam. Unmöglich konnte Theodorich das seit mehr als 200 Jahren aufgegebene Dekumatenland noch zum Reiche rechnen. Das spricht auch gegen W. Schultze S. 65. Dass aber die Nordschweiz erst damals von den Alamannen besetzt wurde, ohne in fränkische Herrschaft zu kommen, ist noch um eines anderen Grundes willen wahrscheinlich. Die Existenz des Bistums Vindonissa im beginnenden 6. Jahrhundert ist unverständlich, wenn es nicht eine römische Stiftung war. Nun gehörte der

Enkel Theudebert abgetreten[1]): seitdem erkannte der ganze Stamm den fränkischen König als Herrscher an.

Als Chlodowech die Alamannen zum ersten Mal überwältigte, waren beide Völker heidnisch; dann erfolgte der rasche Übergang der Franken zum neuen Glauben; sie waren bereits Christen, als das gotische Alamannien an Theudebert überlassen wurde. Die Verbindung mit dem christlichen Frankenreich führte die Alamannen nicht sofort dem christlichen Glauben zu: längere Zeit noch blieben sie der Religion ihrer Väter treu; auch das arianische Christentum, das eine Zeitlang einzelne Anhänger unter ihnen gezählt hatte, verschwand, ohne eine bemerkbare Spur zurückzulassen[2]). Als Heiden bewiesen sie sich auf ihrem Raubzuge nach Italien unter Theudebald. Während die Franken die Kirchen schonten, plünderten die Alamannen sie ohne Scheu: Kelche und andere Kirchengeräte von edlem Metall sah man sie hinwegschleppen, sogar die metallschimmernde Bedachung der Basiliken zog ihre Raubgier auf sich[3]). Um das Jahr 575 kennt sie der byzantinische Geschichtschreiber Agathias im Unterschied von den Franken als Heiden: nach seinem Berichte waren ihnen Bäume, Flüsse und Berghöhen heilig; nach altgermanischer Weise brachten sie den Göttern Pferdeopfer dar[4]). Noch im Anfang des siebenten Jahrhunderts war das Heidentum in Auster so verbreitet, dass König Theudebert II., um Columba in seinem Reiche zurückzuhalten, ihm vorstellen konnte, heidnische Stämme, welche die Predigt des Evangeliums bedürften, finde er überall in nächster Nähe[5]). Wenn Columba dann zu den Alamannen zog, so sieht man, dass der König zunächst an sie dachte.

War nun auch das Volk als solches heidnisch, so fehlte es doch nirgends an christlichen Einwirkungen. Es ist früher daran erinnert worden, dass das Bistum Augsburg[6]) durch das Vor-

---

Bischof Bubulcus zu den Teilnehmern der burgundischen Synode von Epaon 517 (M.G. Conc. I S. 30). Bei der Stellung des fränk. Reichs zu Burgund ist dadurch ausgeschlossen, dass Vindonissa damals in fränkischem Besitz war. Burgundisch war es ebenfalls nicht; dann kann es nur gotisch gewesen sein: es liegt also in dem Gebiet, in das Theodorich die Alamannen aufnahm.

1) Agath. Hist. I, 4 S. 20.

2) Vita Severini c. 19. Vgl. S. 94.

3) Agath. II, 1 S. 65.

4) Agath. I, 7 S. 28.

5) Vit. Columb. 51.

6) Zur Gesch. des Bist. Augsburg: Steichele, D. Bist. Augsb. hist. stat. beschr. 1861 ff. Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg, 1813 ff.

dringen der Alamannen nicht zerstört wurde[1]. Ebenso bestanden in der Nord-Schweiz die Bistümer Windisch und Augst[2]. Es fehlt jede Nachricht darüber, wann sie gegründet wurden; aber da sie in einer Zeit vorhanden waren, in der an Stiftung durch die Franken nicht gedacht werden kann, so bleibt nur die Annahme übrig, dass sie römischen Ursprungs seien. Sicher ist das von dem südlichsten Bistum, Chur[3]; wie Augsburg mit Aquileja, so stand es in Verbindung mit Mailand[4]. Da die Alamannen von Theodorich friedlich in diese Gebiete aufgenommen wurden, so war an Verdrängung der romanischen, also christlichen Bevölkerung nicht zu denken. In der That lassen sich Spuren derselben da und dort nachweisen. Abgesehen von der Diözese Chur, wo sich das romanische Volkstum zum Teil ja bis jetzt behauptet hat, wissen wir z. B. von Romanen in der Gegend von Arbon, dem alten Arbor felix[5]; in Voralberg werden noch im neunten Jahrhundert Romanen und Alamannen nebeneinander genannt[6]; selbst auf der Nordseite des Bodensees in Wasserburg werden sie erwähnt[7]. Dass gleichwohl mancher Römerort verfiel, und schliesslich das ganze Land germanisirt wurde, ist also nicht Folge der Verdrängung, sondern vielmehr der Aufsaugung des erschlafften romanischen Wesens durch das lebenskräftigere deutsche.

---

1) S. S. 93.

2) Über Windisch s. S. 319 Anmerk. 2. Die erste Erwähnung des Bistums in Augusta Rauracorum findet sich in des Jonas von Bobbio Vita Eustas. 5 (A. S. Mab. II S. 110). Dass hier der frühere Mönch von Luxeuil Ragnachar als Bischof Augustanae et Basileae bezeichnet wird, macht es wahrscheinlich, dass in Augst von alters her ein Bistum bestand. Nur dann ist das Nebeneinander der beiden Namen erklärlich. Über das Verhältnis Ragnachars zu Racho von Autun s. Friedrich II. S. 449.

3) Eichhorn, Episcopatus Curiensis, 1797; die Urk. bei v. Mohr, Codex dipl., Sammlung der Urk. z. Gesch. Cur-Rätiens 1848 ff.

4) Die erste Erwähnung des Bistums Chur fällt in d. J. 452. Damals unterzeichnete Abundantius von Como das Protokoll einer Mailänder Synode zugleich im Namen des abwesenden Asimo von Chur (Mansi VI S. 144). Ein Bischofskatalog fehlt. Der nächste nachweisliche Bischof ist der im Sept. 548 verstorbene Valentian (Grabschrift bei Kraus I S. 2 No. 4).

5) Vita s. Galli 43, Mitt. z. vaterl. Gesch. XII S. 53. Man vergleiche überhaupt Keller in den Züricher antiq. Mitt. XV S. 64 ff.

6) Urk. v. 851 bei Wartmann, UB. der Abtei St. Gallen II S. 35 No. 415.

7) Urk. v. 784, ib. I S. 95. Baumann, Gesch. des Allg. I S. 63 schliesst aus den latein. Namen der Mönche von Kempten und Ottenbeuren in den Verbrüderungsbüchern von St. Gallen u. Reichenau auf Reste roman. Bevölkerung im Allgäu noch im 9. Jahrhundert.

Das Nebeneinander von Christen und Heiden führte zum Anschluss einzelner Alamannen an die christliche Kirche. Das ist für die Nordschweiz völlig sicher: schon die ältesten Spuren der Gemeinde von Augst zeigen, dass sie deutsche Glieder hatte[1]); das gleiche gilt von Windisch[2]). Auch das älteste alamannische Gesetz legt ebensowohl Zeugnis davon ab, dass der alamannische Stamm seiner Mehrzahl nach im sechsten Jahrhundert heidnisch war, als dafür, dass es in dieser Zeit Christen unter ihm gegeben hat[3]).

Dass das Land unter fränkischer Herrschaft stand, beseitigte die Gefahr, dass die Bistümer eingingen. Man bemerkt leicht, dass der Episkopat Anlehnung an die fränkische Kirche suchte. Während im Jahr 517 der Bischof Bubulcus von Vindonissa an der burgundischen Synode von Epaon teilnahm, treffen wir schon in den Jahren 541 und 549 seinen Nachfolger Grammatius auf fränkischen Synoden[4]). Selbst ein Bischof von Chur war Teilnehmer einer solchen[5]). Nun verschwindet zwar Vindonissa aus der Reihe der Bischofsstädte. Aber wenn man alsbald einen Bischof in dem benachbarten Konstanz findet[6]), so liegt nahe anzunehmen, dass jenes Bistum sich nicht auflöste, sondern dass eine Verlegung des bischöflichen Sitzes stattfand[7]). Nach fränkischem

1) Vgl. die Inschriften mit den Namen Baudo . . llus und Radoara (Kraus S. 4 f. No. 7 f.).

2) Inschrift mit den Namen Detibaldus und Linculfus (ib. S. 6 No. 10).

3) Pactus lex Alaman. Fragm. II, 48 M.G. Leg. III S. 38: Si litus fuerit in ecclesia ut in heris generationis dimissus fuerit, 13 solidos et tremisso componat. Dies die einzige Erwähnung des Christentums. Die Herrschaft des Heidentums ergiebt sich z. B. daraus, dass der Eid auf die Waffen abgelegt wird. Der Pact. l. Alam. entstammt dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts, s. Schröder S. 234. Brunner, I S. 308 f.

4) Orleans IV u. V (M.G. Conc. I S. 97 u. 109). Über Bubulcus s. o. S. 320.

5) Victor auf der Pariser Synode v. 614 (M.G. Conc. I S. 192).

6) Neugart, Episcopatus Constantiensis, 1803 u. 1862. Regesta episcoporum Constant. v. Ladewig u. Müller, I, 1895. Die Urk. zum gr. Teil im Wirtemb. Urkundenbuch 1849 ff., andere bei Dümgé, Regesta Badensia 1836.

7) Nach Grammatius wird Vindonissa nicht mehr als Bischofssitz genannt. Die letzte Spur eines Bischofs daselbst ist die schon erwähnte Inschrift (Kraus, S. 6 No. 10): IN ONORESCI MARTINIECPI VRSINOS EBESCVBVS IT DETIBALDVS + LINCVLFVSFICIT. Diesen Ursinus hat der junge Bischofskatalog von Konstanz (M.G. Scr. XIII S. 324) an dritter Stelle als Vorgänger des in der Biographie Galls genannten Gaudentius, während er weder Bubulcus noch Grammatius kennt. Es ist also möglich, dass die Verlegung des Bischofssitzes schon bald nach dem Tod des Grammatius, um die Mitte des 6. Jahrhunderts, erfolgte. Aber irgendwelche Gewähr giebt der Katalog nicht.

Recht konnte sie nicht geschehen ohne Zustimmung des Königs; genehmigte oder veranlasste sie dieser, so ist die nächste Vermutung, dass er den Einfluss des Bischofs zu erhöhen gedachte, indem er seinen Sitz aus einer sinkenden Stadt in eine aufblühende verlegte. Ähnlich ist es bei Basel[1]), der erste Bischof dieser Stadt führte den Titel eines Bischofs von Basel und Augst[2]). Das Nebeneinander der zwei Namen macht wahrscheinlich, dass auch hier eine Verlegung des bischöflichen Sitzes stattgefunden hat.

Wie diese Veränderungen der Bischofssitze, so zeigt auch die Verschiebung der Metropolitansprengel, dass an den fränkischen Höfen die kirchlichen Angelegenheiten Alamanniens nicht aus den Augen verloren wurden. In einem Brief an den Kaiser Mauritius v. J. 591 erwähnen die rätischen Bischöfe, dass sich die Bistümer Augsburg und Tiburnia an den fränkischen Metropolitanverband angeschlossen hätten[3]). Erinnert man sich an den fränkischen Rechtsgrundsatz, dass die kirchlichen Grenzen mit den Landesgrenzen zusammenzufallen haben, so lässt sich nicht zweifeln, dass die Lösung dieser Bistümer aus ihren alten Verbindungen nicht von kirchlicher, sondern von staatlicher Seite aus veranlasst wurde: ein Beweis, dass die kirchlichen Angelegenheiten in Alamannien dieselbe Beachtung fanden, wie im eigentlich fränkischen Land.

Diejenige alamannische Stadt, welche den fränkischen Herrschersitzen am nächsten lag, ist Strassburg[4]). Im Jahre 406 war Argentoratum wie so mancher andere Ort Galliens von den Germanen verwüstet worden; unter den Merowingern erhob sich die Stadt rasch wieder aus den Trümmern, nun mit dem neuen deutschen Namen: man weiss von Childebert II., dass er sich zeitweilig in ihr aufhielt[5]). Von Anfang an erscheint sie als Bischofssitz[6]). War das Bistum, wie es wahrscheinlich ist, eine Neugründung oder war es die Fortsetzung eines Bistums Argentoratum, sein Bestand beruhte auf dem Schutze der fränkichen Fürsten.

1) Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle v. Trouillat, 1852 ff.; Merian, Gesch. der Bischöfe von Basel, 1860.

2) Vita Eustas. 5; vgl. S. 321 Anm. 2.

3) Mansi coll. conc. X, 466; vgl. S. 93 Anm. 2. Über Tiburnia s. u.

4) Grandidier, Histoire de l'église et des évêques de Strasbourg 1766; Schöpflin, Alsatia diplomatica 1772 u. 75; Urkundenbuch der Stadt Strassburg v. Wiegand, 1879.

5) Greg. Tur. H. Fr. IX, 36. Egidius v. Rheims wird nach Strassburg verbannt ib. X, 19.

6) Ein Bischof Ansoald von Strassburg ist auf der Pariser Synode von 614 anwesend (M.G. Conc. I S. 192); schon sein zweiter Vorgänger Arbogast hat einen deutschen Namen.

Es war nicht der einzige Dienst, den die fränkische Herrschaft dem Christentum in Alamannien leistete, dass sie den Fortbestand der romanischen Kirche und ihrer Organisation sicherte; auf verschiedenen Gebieten bemerkt man, dass sie der Ausbreitung des neuen Glaubens direkt zu gute kam. Vor allem kommt in Betracht, dass über das ganze Land hin königliche Güter zerstreut waren[1]); zu ihrer Verwaltung wurden Franken, also Christen in das Land gezogen. Wie anderwärts der Grundherr, so erbaute der König auf den Königshöfen für seine Leute eigene Kirchen. Überdies muss man eine nicht unbedeutende Einwanderung fränkischer Bauern annehmen. Im Norden des ursprünglich alamannischen Gebiets war sie so stark, dass das Land den alamannischen Charakter verlor; es wurde fränkisch. Aber auch südlich des Kocher kann sie nicht gefehlt haben; in ganz Schwaben finden sich zerstreute Spuren fränkischer Niederlassungen[2]). Auch diese Ansiedler aber bekannten sich zum christlichen Glauben. Wo Franken sich niederliessen, weihten sie ihre Kirchen dem h. Martin; so sind die zahlreichen Martinskirchen in Schwaben die Zeugen des ersten Einzugs des Christentums in dieses Land[3]). Trat in dieser Weise der christliche Glaube dem alamannischen Volk nahe, so bewirkte der Verkehr alamannischer Grosser am fränkischen Hofe, dass sie die Religion der Könige annahmen[4]). Die alamannischen Herzoge haben sich schon zu einer Zeit zum christlichen Glauben bekannt, in der der grösste Teil ihres Volkes noch dem Heidentum anhing: schon Gunzo, der unter Theudebert II. regierte,

---

1) Vgl. Stälin, Wirttemberg. Gesch. 1841 I S. 170; Hefele, Gesch. der Einführung, S. 168. Körber, die Ausbreitung des Christent. im südl. Baden S. 41 ff., scheint mir den Einfluss der fränkischen Herrschaft zu unterschätzen; andererseits trage ich Bedenken, mit Bossert (Württ. KG. S. 12 ff.) von einer königlichen Mission zu reden. Dieser Ausdruck entspricht der fränkischen Missionsthätigkeit unter Karl d. Gr., aber nicht dem, was wir über die Bekehrung der Franken selbst wissen. Denn die Erbauung der fiskalischen Kirchen fällt nicht unter den Begriff Missionsthätigkeit.

2) Vgl. W. Schultze, D. G. II S. 66.

3) Vgl. Bossert, in der Württ. KG. S. 16 f. und in den dort zitirten Aufsätzen. Er verweist auch auf andere fränkische, bezw. gallische Heilige, denen in Schwaben Kirchen geweiht sind (Briccius, Remigius u. a.). Besonders wertvoll ist seine Zusammenstellung der Kirchenheiligen Württembergs in den Württ. Vierteljahrsheften 1885 S. 282 ff. Gleiche Zusammenstellungen für andere deutsche Landschaften wären sehr wünschenswert.

4) Vgl. Agath. I, 7: Ἡ τῶν Φράγγων αὐτοὺς ἐπιμιξία εὖ ποιοῦσα καὶ ἐς τόδε μετακοσμεῖ καὶ ἤδη ἐφέλκεται τοὺς ἐμφρονεστέρους, οὐ πολλοῦ δὲ οἶμαι χρόνου καὶ ἅπασιν ἐκνικήσει.

scheint ein Christ gewesen zu sein[1]); dass unter Dagobert I. die alamannische Herzogsfamilie christlich war, ist ebenfalls bezeugt[2]). Überdies wissen wir, dass Missionsarbeit in Alamannien direkt von einem fränkischen König angeregt worden ist. Als Columba von Luxeuil i. J. 610 sich genötigt sah, Burgund zu verlassen, dachte er nicht entfernt daran, den Heiden zu predigen; sein Wunsch war vielmehr, mit Unterstützung Chlothachars und Theudeberts Italien zu erreichen, um dort als Mönch zu leben. Es war Theudebert, der ihn in Auster festhielt, und der ihm den Gedanken, unter den Heiden zu wirken, an die Hand gab. Columba wies den Plan nicht von sich; aber er sagte nicht mehr zu, als dass er einen Versuch machen wollte. Einmal ent-

1) Wenigstens erscheint er in der vit. Gall. 16 S. 20 u. 26 S. 32 f. als Christ. Nun ist zwar die Zuverlässigkeit dieser Biographie nicht allzu gross; doch habe ich gegen ihre Anschauung, dass der Herzog Christ gewesen sei, kein Bedenken. Ihr Verhältnis zur vit. Columb. zeigt, wie der Verfasser verfuhr; er knüpfte die dort erzählten Ereignisse an bestimmte Örtlichkeiten, malte sie weiter aus, um mehr Licht auf seinen Helden fallen zu lassen, nannte Namen für die dort handelnden Personen u. dergl. Gegen Willimar und Hiltibod, wie gegen Tuggen und die Aureliuskirche etc. wird man sich also skeptisch verhalten müssen; dagegen hat er den Zustand, wie er in der vit. Col. geschildert ist, treu wiedergegeben. Demnach wird ihm auch zu glauben sein, dass die Herzogsfamilie christlich war, und dass in Konstanz ein Bistum bestand. Den Namen des Herzogs und des Bischofs, unter dem Gallus ins Land kam, konnte man im achten Jahrhundert unmöglich vergessen haben, Gunzo und Gaudentius dürfen also für historisch beglaubigt gelten; alles andere: die Herzogstochter samt ihrem Verlobten, die zur Bischofswahl berufenen Bischöfe etc., hat nicht mehr Glaubwürdigkeit als der Name des in der vita Columb. namenlosen Priesters. Vgl. übrigens die von Egli NA. XXI S. 361 ff. veröffentlichten Bruchstücke einer bisher unbekannten vita Galli. Egli erklärt sie mit Recht für älter als die vita; aber auch sie gehören erst dem 8. Jahrhundert an. — Dafür, dass ich den Verkehr am Hofe nannte, führe ich als Beleg den Widerwillen der fränkischen Grossen gegen den Verkehr mit Heiden an: Sichar, Dagoberts Gesandter, lehnte die Freundschaft des Samo mit den Worten ab: Es ist unmöglich, dass Christen, Knechte Gottes, mit Hunden Freundschaft schliessen, Fredeg., chron. IV, 68 S. 154.

2) Nach vit. Austrebertae 4 A. S. Mab. III, 1 S. 25 hatte Badefried, Pfalzgraf Dagoberts, eine alamannische Prinzessin Framehilde zur Gemahlin, deren Heiligkeit der Verfasser rühmt. Für die spätere Zeit vgl. lex Alam. c. 24; hiernach wird der Reinigungseid bei einer Verschwörung gegen den Herzog in ecclesia coram duce geleistet; vgl. c. 36, 5: Plus quaerat (dux) Deo placere quam homini.

schlossen handelte er dann mit der ihm eigenen Thatkraft. Eine Anzahl seiner Mönche, die aus Luxeuil entflohen bei Theudebert Aufnahme gefunden hatten, sammelte er um sich; mit ihnen zog er das Rheinthal aufwärts, dann, wenn jüngeren Nachrichten zu glauben ist, an den Zürichersee [1]), schliesslich liess er sich in Bregenz nieder. Die kirchliche Lage in diesen Gegenden kann nicht schärfer charakterisirt werden als durch die Erzählung, dass Columba Getaufte und Ungetaufte bei einem dem Wuotan dargebrachten Bieropfer traf [2]): seine Aufgabe war ebensosehr, die christliche Überzeugung der ersteren zu stärken, wie die letzteren zum Glauben zu führen. Die thatkräftige Sympathie der christlichen Priester der Umgegend bot ihm erwünschte Unterstützung bei seinem Wirken [3]). Auch mit dem Könige stand er noch in unmittelbarer Verbindung: man hört wenigstens von einem Zusammentreffen zwischen beiden, nachdem Columba Bregenz zu seinem Aufenthaltsorte gewählt hatte [4]). Aber nur ein paar Jahre dauerte sein Aufenthalt am Bodensee: die Niederlage und der Tod Theudeberts, der Sieg des ihm feindseligen Theuderich nötigten ihn, seinen alten Plan, sich in Italien niederzulassen, endlich auszuführen. Dort ist er nicht lange nach der Gründung Bobbios gestorben [5]).

So kurz seine Wirksamkeit unter den Alamannen war, fruchtlos ist sie nicht gewesen. Es fehlt nicht an Spuren, dass sie einen tiefen Eindruck auf die Bevölkerung gemacht hat: im Urserenthal wird i. J. 831 eine Columbankirche erwähnt [6]). In Wangen im Thurgau war ihm ebenfalls die Kirche geweiht; man wollte wissen, dass er sich dort habe niederlassen wollen [7]). Auch dies war von Wert, dass bleibende Beziehungen zwischen Luxeuil und Alamannien hergestellt wurden: die Heimat des Bertinus, des späteren Abtes des Klosters Sithiu, war Konstanz; er war ein Knabe, als Columba am Bodensee predigte. Trat er als Jüngling in das Kloster Luxeuil, so sieht man, dass Columba in

---

1) Der Thurgau war eben von Theuderich an Theudebert abgetreten worden, Fredeg. chron. IV, 37 S. 138.

2) Vgl. hiezu Gregors Schreiben an Brunichilde vom September 597 (Jaffé-Wattenbach 1491): Pervenit ad nos quod multi Christianorum et ad ecclesias occurrant et quod dici nefas est a culturis daemonum non abscedant.

3) Vit. Columb. 54.

4) L. c. 57.

5) L. c. 61.

6) Böhmer-Mühlbacher No. 864.

7) Urk. v. 6. Aug. 904, Hist. patr. monum. Chart. I S. 109 No. 65.

der schwäbischen Bischofsstadt unvergessen war [1]). Nicht minder war es für Eustasius bedeutend, dass er Columbas Genosse während seiner Missionsthätigkeit gewesen war: er lernte am Bodensee die Notwendigkeit der Predigt unter den heidnischen Deutschen kennen: als er Abt wurde, machte er Luxeuil zu einem Missionsseminar [2]).

Von unmittelbarer Bedeutung war, dass, als Columba den deutschen Boden verliess, einer seiner Schüler hier zurückblieb: Gallus, der Gründer des Klosters S. Gallen. Er war wie Columba ein Irländer, einer jener zwölf Gefährten, die ihn bei seinem Auszug begleiteten. Jonas erwähnt ihn einmal als Genossen Columbas bei einer asketischen Übung; doch hört man auch, dass Gall den Weisungen des Abts nicht immer genau nachkam: er handelte gelegentlich nach seinem eigenen Kopf [3]). So will auch der spätere Biograph wissen, dass Meister und Jünger sich nicht völlig in Frieden trennten [4]). Wenn man sich erinnert, dass auch Eustasius Columba allein nach Italien ziehen liess [5]), so ist zu vermuten, dass die Nachricht nicht ohne Grund ist. Für die Gegend war das Bleiben Galls ein Gewinn: zwar sein Kloster war ohne Zweifel zunächst eine kleine und arme Stiftung [6]); ein Kirchlein aus Holz, umgeben von den Zellen für die Mönche, die Dimensionen so bescheiden, dass ein grosser Mann nicht ohne sich zu bücken die Thüre der Kirche durchschreiten konnte [7]). Jedoch Gall selbst, der deutschen Sprache mächtig, war der rechte Mann, das angefangene Werk fortzusetzen: er that es im engen Anschluss an die Priester der schon bestehenden christlichen Gemeinden und er blieb der neuen Heimat treu, trotz wiederholter Versuche, ihn für ein anderes Arbeitsfeld zu gewinnen [8]).

---

1) Vit. Bertin. 2 A. S. Mab. III, 1 S. 96. Da Bertin im Todesjahre Childeberts III. starb (711) und 112 Jahre alt wurde (V. Bert. 16 S. 104), so fällt die Thätigkeit Columbas am Bodensee in seine Jugendzeit.

2) Vgl. unten.

3) Vit. Columb. 19.

4) Vit. Gall. 10 S. 14.

5) Vit. Columb. 54; vgl. oben S. 275 Anm. 3.

6) Nach vit. Gall. 29 S. 37 hatte sie 12 Mönche.

7) Vgl. vit. Gall. 43 S. 53.

8) Nach der vit. Gall. sollte Gall zuerst Bischof in Konstanz (27 S. 34), dann Abt in Luxeuil werden (32 S. 40); ob die Angaben Glauben verdienen, lasse ich dahingestellt. Was den Tod Galls betrifft, so soll er fünfundneunzigjährig gestorben sein; Columba hat Irland 590 nahezu fünfzigjährig verlassen; Gall, der die Priesterweihe noch in Irland erhielt, war also i. J. 590 mindestens 30 Jahre alt: dann fällt seine Geburt um 550, sein Tod um 645. Aus den Galluskirchen im badischen Oberland, aus denen

Die Gallenzelle ist nicht wie so manches andere Klösterlein nach dem Tode des Stifters wieder verschwunden: sie blieb für die Umwohner eine Stätte religiöser Unterweisung, in Kriegszeiten that sie wohl auch den Dienst einer Burg[1]). Von den Schülern Galls werden Maginald und Theodor genannt[2]). Die spätere Legende führt beide in das östliche Alamannien: Theodor soll eine Zelle auf der alten Römerfeste Campodunum, Maginald das Kloster Füssen hart an der schwäbisch-bairischen Grenze gegründet haben[3]). Beides sind jüngere Stiftungen: man darf wohl annehmen, dass Maginald und Theodor in St. Gallen blieben. Doch hat die Vermutung, dass St. Galler Mönche auch fernerhin an der Bekehrung der Alamannen mitgearbeitet haben, nichts Unwahrscheinliches. Um das Jahr 700 stand ein Priester Magulf an der Spitze des Klosters[4]).

Noch zwei Männer werden mit der Bekehrung der Alamannen in Verbindung gebracht, Fridolin[5]), den man später als Stifter des

---

Körber, Ausbreitung S. 66, einen dahin reichenden Einfluss des Gallus ableitete, ergiebt sich selbstverständlich nur ein dahin reichender Einfluss des Klosters.

1) Vit. Gall. 45 S. 54 f.

2) L. c. 41 S. 50; 44 S. 53.

3) Die Angaben beruhen auf der vita Magni A. S. Boll. Sept. II. 735. Von Mabillon, A. S. Ben. II S. 484 ff., und von Rettberg, KG. D. II S. 147 ff., ist nachgewiesen, dass sie der Glaubwürdigkeit völlig entbehrt. Ich möchte nicht einmal so viel als historisch beglaubigt ansehen wie Steichele in seiner ermüdend breiten Untersuchung (Bistum Augsburg IV, S. 338 ff vgl. auch Baumann, Gesch. des Allgäu I S. 93.) Nach Hermann contr. fällt die Gründung von Kempten in das Jahr 752 und hiess der Gründer Audogar. Das Kloster erhielt durch Karl d. Gr. die Immunität, welche Ludwig d. Fr. 3. Juni 815 erneuerte (Böhmer-Mühlhacher 562); auch Schenkungen aus Karls Zeiten werden erwähnt (l. c. 870); die Kaiserin Hildegard brachte die Reliquien des hl. Gordian und Epimachius dorthin (l. c. 967.) Der Ursprung von Füssen liegt, so viel ich sehe, ganz im Dunkeln. Die bei Baumann S. 97 abgebildeten Magnusreliquien sind ohne Zweifel viel jünger. Der Kelch ist romanisch und zeigt nicht einmal die ältesten Formen.

4) Schenkung Herzog Gottfrieds, Wartmann, UB. I S. 1.

5) Vit. Fridol. M.G. Scr. rer. Merov. III S. 354 ff. Vgl. über dieselbe Rettberg, KG. D. III S. 29 ff.; Wattenbach, Gesch. Quellen I S. 101; Meyer von Knonau, Mitt. d. antiq. Gesellsch. Zürich XIX S. 59, Anm. 1; ders. im Anz. f. Schw. Gesch. 1889 S. 377; Krusch in der Einleitung seiner Ausgabe. Ich halte nur die Angaben, dass Fridolin ein Kelte und Stifter des Klosters war, für halbwegs glaubwürdig; alles andere, was Hefele, Einf. des Christent. S. 243 ff., Friedrich, KG. D. II S. 411 ff., Ebrard, Iro-schott. Missions-K. S. 285 ff., Körber, Ausbreitung S. 49 ff. u. a. der Biographie

Klosters Säckingen auf einer Rheininsel feierte, und Trudpert[1]), der als Gründer des nach ihm benannten Klosters im Breisgau galt; beide waren vielleicht keltische Mönche: aber die Nachrichten über sie sind durch legendarische Elemente so getrübt, dass es unmöglich ist, die Zeit oder die Art ihrer Thätigkeit, vollends ihre Erfolge zu beurteilen. Ihre mittelalterlichen Biographen sahen nicht Missionare, sondern Asketen in ihnen; ohne Zweifel mit Recht; aber es lag in der Natur der Verhältnisse, dass in einem noch halb heidnischen Land jedes neue Kloster zur Stärkung des Christentums und schon dadurch zur Überwindung des Heidentums beitrug.

Es werden noch manche andere Kelten auf alamannischem

---

entnehmen, für durchaus problematisch. Die Hilarius- und Fridolinskirchen in der Umgegend von Säckingen, auf welche Hefele S. 259 hinweist, beweisen nur das Ansehen des Klosters, aber da vollständig unsicher ist, wann sie gebaut wurden, nicht das mindeste für Fridolin und seine Thätigkeit. Man hat überdies Anlass, sie für sehr jung zu halten: denn würden sie im 11. Jahrhundert, als Balther schrieb, schon bestanden haben, so würde dieser schwerlich nur die Hilariuskirchen in den Vogesen, in Strassburg und in Chur genannt, von ihnen aber geschwiegen haben. Eine Zeitbestimmung über die Gründung Säckinges ist unmöglich; Balther hat sicher an Chlodowech I. gedacht; aber was beweist das? Die älteste Erwähnung des Klosters findet sich in einer Urk. Karls III. v. J. 878 (Böhmer-Mühlbacher 1542). Es war damals königlich. Dass es ursprünglich dem h. Kreuz geweiht war (vgl. Ekkeh. Cas. s. Galli 64), lässt die Beziehung zu Poritiers nicht unwahrscheinlich erscheinen. Malnory identifizirt Fridolin mit Fridoald von Granfelden (S. 52). Aber der Gleichklang des Namens giebt dazu nicht entfernt ein Recht.

1) Vit. Trudp. bei Mone, Quellensamml. I S. 19. Vgl. Rettberg, KG. D. II S. 48 ff. Die vit. macht Trudpert nicht zum Missionar, sondern nur zum Asketen, der der Böswilligkeit eines Knechts zum Opfer fiel und deshalb die Märtyrerkrone trägt. Alles was sie einzelnes mitteilt, ist ebenso unmöglich wie die Angaben der vita Fridolini. Eben deshalb ist es unthunlich, mit Mone die Brüderschaft Ruperts und Trudperts als Interpolation zu beseitigen. Der Verfasser hat Trudpert zum Bruder des bekannten Rupert gemacht mit demselben Rechte, mit dem Balther Fridolin zum Schützling des „Kaisers“ Chlodwig machte. Das sind Zuthaten, welche den Namen unbekannter Heiliger Fleisch und Bein geben sollten. Ihren Zweck haben sie für ihre Zeit erfüllt und uns leisten sie den Dienst von Warnungstafeln. Die Biographie ist verfasst aus Anlass der unter Ludwig d. Fr. vorgenommenen Erhebung der Reliquien Trudperts und des Neubaus der Trudpertsbasilika. Das sind genau genommen die einzigen sicheren Fakta, welche sie enthält. Seit dem Tode Trudperts waren damals multa annorum curricula verflossen; es ist vergebliche Mühe, das Jahr desselben berechnen zu wollen.

Boden sich niedergelassen haben[1]); aber der Fluch ihres Volkes lag auf ihnen: sie konnten nichts Dauerndes leisten; nach ihrem Tode zerstreuten sich ihre Schüler und zerfielen ihre Zellen; ihre Namen sind verklungen.

Der Erfolg des Zusammenwirkens dieser mannigfachen Faktoren war die langsame, aber stetig fortschreitende Ausbreitung des Christentums im Lande. Ohne Zweifel wurde sie nach wie vor durch staatliche Massregeln begünstigt; die Regierung Chlothachars II. und Dagoberts wird hier wie im Nordwesten eine Zeit bewusster Förderung der Kirche gewesen sein.

Auf eine Anordnung König Dagoberts wurde im Mittelalter die Abgrenzung des Konstanzer Bistums zurückgeführt. Friedrich Barbarossa bestätigte am 27. November 1155 seine Ausdehnung, wie sie „sein Vorfahr glücklichen Angedenkens" Dagobert zur Zeit des Bischofs Marcianus bestimmt habe. Danach schied der Lauf der Iller zwischen dem Konstanzer und Augsburger Sprengel, von der Mündung der Iller in die Donau an wandte sich die Grenze nordwestlich, sie deckte sich mit der fränkisch-schwäbischen Grenze und erreichte also oberhalb Marbach den Neckar; von da lief sie südwestlich gegen den Rhein hin, der unterhalb Breisach erreicht wurde; sie folgte nun dem Strom aufwärts bis zur Mündung der Aar, dann dieser bis zum St. Gotthard, hielt sich von da an auf dem Kamm der Berge nördlich des Rheins, kreuzte das Rheinthal oberhalb des Bodensees und erreichte so wieder die Iller[2]). Wenn man im zwölften Jahrhundert diesen Umfang des

1) In einer St. Galler Urk. v. 18. Aug. 829 ist der Ort Scottinchova (Schottikon, Kt. Zürich) genannt, Wartmann UB. I No. 326 S. 300.

2) Dümgé, Regest. Badens. 1836 S. 139 No. 92. Die Echtheit der Urkunde Friedrichs wird gegenwärtig kaum mehr bezweifelt. Um so zweifelhafter ist, ob ihm wirklich ein Diplom Dagoberts vorlag. Marcian findet sich in der Bischofsliste zwischen Gaudentius und Johann I. Die Zeit beider steht durch Vita s. Galli 16 S. 19 u. 26 ff. S. 32 ff. einigermassen fest: nach diesen Stellen fallen der Tod des ersteren und der Amtsantritt des letzteren nicht allzulange nach dem Abzug Columbas. Dann aber kann Marcian, der zwischen beiden steht, kein Zeitgenosse Dagoberts gewesen sein. Erregt schon dies Bedenken, so noch mehr die Erwähnung des Bistums Würzburg, das erst durch Bonifatius gegründet wurde. Man müsste also mindestens annehmen, dass der Kanzlei Friedrichs die Urkunde Dagoberts in einer späteren Bestätigung und in umgebildeter Fassung vorgelegt wurde; vgl. Meyer v. Knonau im Anz. f. Schw. Gesch. 1871 No. 2 S. 122 und Egli S. 60. Doch macht der Name Dagoberts bedenklich, da an ihn viele jüngere Errichtungen angeknüpft wurden. Immerhin muss irgend eine Bestimmung über den Umfang der schwäbischen Bistümer in der Merowingerzeit getroffen

Bistums durch Dagobert I. bestimmt sein liess, so that man es, weil man nicht anders wusste, als dass er seit unvordenklichen Zeiten gleich gewesen war, und weil man gerne kirchliche Einrichtungen an den Namen Dagoberts knüpfte. Irgendwelche Gewähr für die Richtigkeit dieser Annahme haben wir nicht [1]).

Wie sich die kirchlichen Verhältnisse Alamanniens in dem Jahrhundert nach Dagoberts Tod gestalteten, darüber fehlen fast alle Nachrichten. Die Verbindung des Landes mit dem fränkischen Reiche war anfangs noch ziemlich enge: der Alamannenherzog Leuthar erscheint in die Parteiungen der austrasischen Grossen verflochten [2]). Später wurde das Verhältnis zu Auster loser; schliesslich war Alamannien nur noch einen Schritt von der völligen Unabhängigkeit entfernt. Aber erreicht haben die Stammesherzoge ihr Ziel nicht: vielmehr führten die oft wiederholten Kriegszüge des mittleren Pippin und seines Sohnes Karl Martell [3]) zu der Vereinigung des Landes mit Auster: bei der Reichsteilung von 741 verfügte Karl Martell über Schwaben wie über Neuster, Auster und Thüringen [4]). Vergebens suchten die Herzoge Theudebald und Lantfrid II. ihre Würde zu behaupten [5]); mit der Gefangennahme des letzteren im Jahre 748 hörte die herzogliche Gewalt in Alamannien auf [6]).

Die politische Lage war also dauernd unsicher. Doch hinderte das nicht, dass der Übergang des Volkes zum Christentum und

---

worden sein. Augsburg und Chur konnten dabei im ganzen die alten Sprengel behalten. Aber das ehemalige Dekumatenland stand in keinem kirchlichen Verbande. Denn die alten Sprengel von Vindonissa, Augusta Rauracorum und Argentoratum können nicht über den Rhein gereicht haben. Man gründete nun für das Dekumatenland nicht ein neues Bistum, sondern verteilte es unter die schon bestehenden, Konstanz und Strassburg. Dass dabei die Nordgrenze gezogen wurde ad marcam Francorum et Alamannorum, lag in der Natur der Sache. Notwendig wurde diese Einrichtung erst, nachdem die Kirche einigermassen festen Fuss unter den Alamannen gefasst hatte. Man wird sie also schwerlich über die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts hinaufrücken können.

1) Vgl. Rettberg, KG. D. II S. 100. Stälin, W. G. I S. 87. P. F. Stälin, Gesch. Württembergs I S. 87.

2) Fredeg. chron. IV, 88. Er erschlug i. J. 643 als Parteigänger Grimoalds den Majordomus Sigiberts III., Otto.

3) Hist. Franc. 49 S. 324; Annal. S. Amandi zu den J. 709, 710, 711, 712, 730.

4) Fredeg. contin. 23 S. 179.

5) Ib. 25—29, Ann. Einh. z. 742.

6) Ann. regni Franc. z. 748.

die Begründung der Kirche bis zum beginnenden achten Jahrhundert zu einem gewissen Abschluss kam: das Land konnte als christlich betrachtet werden, wenn es auch noch da und dort Heiden gab.

Diesen Zustand zeigt das alamannische Gesetz. Es gehört der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts an. Wahrscheinlich unter Herzog Lantfrid I. ist es von einer Stammesversammlung sanktionirt worden[1]).

Schon dies ist bemerkenswert, dass das Recht der Kirche an die Spitze gestellt ist. Es zu schützen erscheint als die oberste Aufgabe der Volksgemeinschaft. Kirchliche Ordnungen wie die Sonntagsfeier[2]) und die Kirchenbusse[3]) gelten nicht nur als berechtigt, ihre Durchführung wird gefordert. Der Eid erhält eine religiöse Form: während er früher auf die Waffen abgelegt wurde[4]), ist er nun am Altar zu leisten[5]). Bei der Wahl der Richter soll nicht nur auf ihre moralische Integrität gesehen werden, sondern auch darauf, dass sie Christen seien[6]). Die Diener der Kirche aber sollen die angesehenste Stellung im Lande einnehmen: in mancher Hinsicht ist der Bischof dem Herzog gleichgestellt: die Verachtung seines Siegels wird gebüsst wie die des herzoglichen[7]); seine Ermordung wird bestraft[8]) gleich der des Herzogs. Auf ähnliche Weise sind die übrigen Beamten der Kirche über das Volk erhoben[9]). Für den Pfarrer wird das dreifache, für den Diakon und Mönch das doppelte Wehrgeld bestimmt. Hier überall ist die Absicht, die Stellung der Kirche zu stärken, unverkennbar.

Doch mehr als die Absicht dss Gesetzes interessirt uns das, was sich aus ihm über den Zustand der Kirche ergiebt.

Der Bestand von Bistümern wird durch das Gesetz bezeugt, ebenso der von Parochialkirchen; die Presbyter, oder wie man auch

---

1) Vgl. Schröder D. RG. S. 234; Brunner RG. I S. 309 ff. Lantfrid starb 730 (Ann. Alam., Nazar. z. d. J. Scr. I S. 24 f.).

2) C. 38: Ut die domenico nemo opera servile praesumat facere, quia hoc lex prohibuit et sacra scriptura in omnibus testatur.

3) C. 40: Poenitentiam secundum canones agat.

4) Pactus Al. frag. I, 1: In ferramenta sua previat sacramentum.

5) C. 7, 2; Jurit cum suis sacramentalibus in ipso altare.

6) C. 41, 1: Qui a duce per convencionem populi iudex constitutus sit, ut causas iudicet: qui nec menciosus nec periurator, nec munera acceptor sit . . et timens Deum sit.

7) Vgl. c. 23, 4 mit 28, 1.

8) C. 11, 2.

9) Vgl. c. 12 mit 69, 1 f.; 4.

sagte, Pastoren an den letzteren ernannte der Bischof[1]). Es fehlte nicht an Klöstern, in welchen Mönche nach gemeinsamer Regel lebten[2]). Die kirchlichen Gebäude jedoch waren weder gross noch prächtig: es mangelte ihnen das Atrium: wer jenseits des Rheins das Asyl der Kirche suchte, begab sich in den Vorhof, bei den Alamannen flüchtete er unter die Thüre oder in das Innere der Kirche[3]). Die Kirche besass liegende Güter, die durch Sklaven oder Schutzbefohlene bebaut wurden. Jene arbeiteten drei Tage in der Woche für sich, drei für die Kirche und hatten jährlich fünfzehn Siklen Bier, ein Schwein im Werte von $^1/_3$ Solidus, zwei Scheffel Brot, fünf Hühner und zwanzig Eier zu entrichten[4]). Diese waren freie Männer, denen kirchliches Gut überlassen war; das Verhältnis entstand in den meisten Fällen dadurch, dass sie ihr Eigentum an die Kirche übertrugen und es zu lebenslänglichem Niessbrauch zurückempfingen[5]). Sie zahlten dafür eine jährliche Abgabe[6]). Das Kirchengut war unveräusserlich; doch waren Tauschverträge nicht ausgeschlossen, nur mussten sie schriftlich beurkundet sein[7]). Die Wohnung des Bischofs war nicht unmittelbar mit der Kirche verbunden, sie war umgeben von einem eigenem Hofe, ebenso das Pfarrhaus[8]).

Man gewinnt die Anschauung einer ziemlich weiten Verbreitung der Kirche in Alamannien; aber das Land war keineswegs vollständig für den christlichen Glauben gewonnen. Es ist im Gesetze mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, dass Christen und Heiden nebeneinander im Lande wohnten[9]). Zwischen beiden herrschte eine gewisse Spannung: nicht nur mit der Unvollkommenheit der

---

1) C. 10: Presbytero, qui in parochia positus est ab episcopo; c. 20: Nullus presbyter nec aliquis pastor ecclesiae, so auch 2, 1.

2) C. 14: Monachus, qui sub regula in monasterio conversatus fuerit.

3) C. 3, 1.

4) C. 22.

5) C. 2, 1.

6) C. 23, vgl. ein Beispiel Wartmann UB. I S. 20 No. 17. Auch Schenkungen gegen lebenslänglichen Unterhalt waren üblich, a. a. O. S. 10 u. 14 No. 9 u. 12.

7) C. 19 f.

8) C. 9 u. 14.

9) C. 4. Die Verletzung des Asylrechts wird bestraft, quare contra legem fecit et ecclesiae honorem non impendit et Dei reverenciam non habuit, ut et alii cognuscant, ut sit timor Dei in christianis et honorem ecclesiis inpendant. Bossert (Württ. KG. S. 30) bestreitet mit Unrecht, dass hier das Vorhandensein von Heiden im Lande vorausgesetzt ist. Auf Pirmin kann man sich nicht berufen, denn seine Schrift beweist doch nur,

Gläubigen [1]), sondern auch mit offenem Widerstand der Bevölkerung hatte die Kirche zu kämpfen. Höchst bezeichnend ist, dass man für nötig fand zu erklären: es müsse einem Christen freistehen Gott auf seine Weise zu dienen [2]). Wenn Arbeit am Sonntage mit überstrengen Strafen bedroht werden musste [3]), so weist das darauf hin, dass die Abneigung gegen diese Einrichtung sehr gross und sehr verbreitet war. Wer sein Gut der Kirche übergeben wollte, hatte nicht nur mit dem Widerspruch der erbberechtigten Familienglieder zu rechnen: auch persönlich unbeteiligte Genossen, ja Graf und Herzog machten ihm Schwierigkeiten [4]). Die Heiligkeit der Gotteshäuser war so wenig geachtet, dass Kirchendiebstähle, Verletzung des Asylrechtes, Mordthaten innerhalb der Kirche [5]) nichts Unbekanntes waren. Auch die Bischöfe und Priester hatten die Stellung nicht, die das Gesetz ihnen geben wollte: es kam vor, dass man mit den Waffen in der Hand sie in ihren Häusern überfiel, sie beleidigte, schlug, verletzte, ermordete [6]).

Das können nicht seltene Ausnahmefälle gewesen sein; denn gegen vereinzelte Handlungen macht niemand Gesetze. Aus Gregor von Tours liessen sich mit leichter Mühe zahlreiche Beispiele derselben Verbrechen anführen, die unter den Franken vorkamen: doch kennt weder das salische noch das ripuarische Gesetz Bestimmungen, die denen des alamannischen analog wären. Darin liegt der Beweis, dass die Verhältnisse in Alamannien gewissermassen eine Ausnahmegesetzgebung notwendig machten. Das gleiche ergiebt sich aus den Zugeständnissen, welche an die deutsche Rechtsanschauung in Punkten, wo sie dem kirchlichen Recht widersprach, wie in der Ehegesetzgebung [7]), gemacht wurden. Hier war offenbar der Widerspruch gegen das kanonische Recht allgemein und deshalb unüberwindlich.

Das alamannische Gesetz ist somit ein Zeuge für den Bestand

---

dass in seiner Umgebung, sei es am Bodensee oder im Elsass, Heiden nicht mehr vorhanden waren, nicht aber, dass es überhaupt keine solche in Alamannien mehr gab.

1) Es wird, wo Meineid zu vermuten ist, die Zulassung zum Eide untersagt, ut sua nequicia alii qui volunt Deo esse non periurent, c. 42, 1.

2) C. 1, 1: Spontanea voluntate liceat Christiano homine Deo servire.

3) C. 38, 5.

4) C. 1.

5) C. 6 f.; 4; 5.

6) C. 9—16.

7) C. 39 u. 51.

der Kirche im alamannischen Lande, aber ebensosehr dafür, dass sie von einer zum Teile feindseligen Bevölkerung umgeben war[1]). Die Bekehrung der Alamannen war im beginnenden achten Jahrhundert noch weit davon entfernt, vollendet zu sein. Dass in Schwaben noch in dieser Zeit Waffen mit heidnischen Bildern geführt wurden, ist durch einen neueren Fund bezeugt[2]). Die Thatsache fügt sich widerspruchslos in das Bild ein, das wir gewannen.

Unter Karl Martell wirkte in Alamannien der Abt und Bischof Pirmin. Was wir von ihm wissen, ergänzt die Vorstellung von der kirchlichen Lage, die wir aus dem alamannischen Gesetz entnahmen[3]).

Pirmin war ein Fremder, vielleicht ein Angelsachse; wie so mancher Leiter eines Mönchsvereins besass er die bischöfliche

---

1) Als Beispiel mag an das Geschick des Abts Germanus von Granfelden erinnert werden, wobei noch in Betracht kommt, dass die linksrheinischen Alamannen sich der Kirche früher anschlossen als die rechtsrheinischen, V. German. 13 S. 492.

2) Vgl. die Schwertscheide mit dem Bild des Kriegsgottes Tyr, die in Gutenstein gefunden wurde, Westdeutsche Zeitschr. Korrespondenzblatt 8 (1889) S. 186.

3) Über die Lebensbeschreibungen Pirmins s. Rettberg, KG. D. II S. 50 ff.; Köhler, P. RE. XI S. 692. Holder-Egger in der Einleitung seiner Ausgabe. Der Wert auch der älteren (M.G. Scr. XV S. 21, A. S. Boll. Nov. II, S. 33) ist ungemein gering. Nicht viel zuverlässiger sind die Angaben des Reichenauer Mönches Hermann in seinem chronicon (M.G. Scr. V S. 98). Weiter kommen in Betracht zwei Urkunden für Murbach, ein Diplom Theuderichs IV. vom 12. Juli 727 (M.G. Dipl. I S. 84 No. 95) und ein Privileg Widegerns von Strassburg v. 728 (Pard. II S. 353). Endlich besitzen wir die von Hrabanus verfasste Grabschrift Pirmins (M.G. Poet. lat. m. a. II S. 224) und erwähnt ihn Walafrid Strabo in d. visio Wettini v. 27 ff. (l. c. S. 304). Die Grabschrift lautet:

Permenius praesul Christi confessor et ipse,
Hanc sedem inhabitat, consecrat atque locum.
Qui propter Christum praesentia gaudia mundi
Spernens pauperiem elegit atque sibi.
Deseruit patriam, gentem simul atque propinquos,
Ac peregrina petens aethera promeruit.
Gentem hic Francorum quaesivit dogmate claro;
Plurima construxit et loca sancta deo.
Hic quoque nunc pausat deponens corporis artus,
Atque anima sursum regna beata tenet.
Adiuvat et quosque, qui digne caelestia quaerunt,
Riteque conservat ipse suos famulos.

Ordination; aber er war nie Bischof einer kirchlichen Diözese [1]. In Alamannien trat er unter dem Schutze Karl Martells [2] auf; wie dieser die Friesenmission Willibrords unterstützte, da ihr Erfolg der fränkischen Herrschaft zu gute kam, so förderte er auch die Niederlassung Pirminsu nter den Alamannen: er mochte hoffen, durch Pflege der Beziehungen zur alamannischen Kirche die fränkische Macht über das Land zu festigen. Aber Pirmin war nicht ein Missionar wie Willibrord. Die Gegenden, in denen er wirkte,

---

Walafrids Verse sind diese:

Primus in hac sanctus construxit moenia praesul
Pirminius ternisque gregem protexerat annis.
Huius quisque velit sanctam cognoscere vitam
Ipsa sepulchra petat, satis ipse probabit in Hornbach.

1) Pirmin heisst in den angeführten Urkunden episcopus; bei Hermann Contr. ad ann. 724 abbas et chorepiscopus. Nach der vit. c. 1 S. 21 besitzt Pirmin unter Theuderich IV. (720—737) den Episkopat in dem Kastelle Melci (im Bistume Meaux) und ist er ein Franke. Bei der geringen Glaubwürdigkeit dieser Biographie möchte ich kein zu grosses Gewicht auf diese Angabe legen. Hraban, der älteste Zeuge, verwehrt Pirmin für einen Franken zu halten. Dass Hraban recht hatte, wird durch die wiederholte Hervorhebung, dass Murbach eine congregatio peregrinorum sei, in beiden Diplomen wahrscheinlich. Da Pirmin der Regel Benedikts anhing, so ist nicht wahrscheinlich, dass er ein Irländer war, wie die Bollandisten annehmen S. 6f; es beibt kaum etwas übrig, als ihn für einen Angelsachsen zu halten.

2) Herim. Contr. zu 724: Pirminius abbas et chorepiscopus a Berhtoldo et Nebi principibus ad Karolum ductus Augiaeque insulae ab eo praefectus serpentes inde fugavit et coenobialem inibi vitam instituit annis 3. Ob Nebi Alamannenherzog gewesen ist, lasse ich dahingestellt: der geschichtliche Kern der ganzen Nachricht ist, wie mich dünkt, nur das Verhältnis Pirmins zu Karl Martell. Alles, was die vita c. 2f. über Sinlaz und seine Reise nach Frankreich, sodann über seine und Pirmins Reise nach Rom berichtet, scheint mir legendarisch und mit Unrecht von Friedrich, KG. D. II, 1 S. 587, Köhler S. 695, Körber S. 80 ff. festgehalten. Erwachsen ist die Legende aus dem Namen der Reichenau Sintleozesavia, Urkunden Ludwigs des Frommen v. 815 u. 839 (Mühlbacher 581, 960, 963). In der ersten Urkunde bestätigt Ludwig dem Kloster die von Karl und den früheren Frankenkönigen ihm verliehene Immunität. Der Biograph hat selbst kein grosses Zutrauen zu seinen Angaben, wie seine Wendungen „dicunt" „asserunt" u. dgl. deutlich zeigen. Die Angabe der vit. Meginradi M.G. Scr. XV S. 445 ist vollends wertlos: sie ist nur ein Versuch die verschiedenen Angaben zu vereinigen, und ist widerlegt durch Walafrids bestimmte Aussage (s. s. Verse oben), dass vor Pirmin kein Kloster auf der Reichenau bestand.

Bodensee und Elsass, waren christlich: er hatte zwar noch mit heidnischen Anschauungen und Sitten bei Christen, nicht mehr jedoch mit dem Heidentum als solchem zu kämpfen[1]. Im Jahre 724 gründete er auf der Insel Reichenau in nächster Nähe der schwäbischen Bischofsstadt ein Kloster nach der Regel Benedikts; diese hatte jenseits des Rheins die Columbaregel bereits überflügelt: nun begann ihre Herrschaft auch in Deutschland. Nur drei Jahre dauerte Pirmins Wirken auf der schönen Bodenseeinsel. Der Schützling Karls musste der Feindseligkeit Herzog Theutbalds gegen die Franken weichen[2]. Aber seine Stiftung blieb erhalten: die Alamannen sollten wohl mit ihr ausgesöhnt werden, indem zum Nachfolger Pirmins ein Mann ihres Stammes, Heddo, der Enkel des elsässischen Herzogs Ethiko I., gewählt wurde. Zwar misslang das; nach einigen Jahren hatte Heddo das gleiche Schicksal wie Pirmin[3]: aber das Kloster überdauerte auch diesen Sturm: gerade in den nächsten Jahren muss es sich günstig entwickelt haben: nun wurden das bairische Altaich[4], wie das rätische Pfäffers[5] als Tochterstiftungen Reichenaus gegründet.

Pirmin verliess zwar das alamannische Herzogtum, aber nicht das alamannische Volk: er ging in das Elsass. Hier hatte kurz vorher der Graf Ebrochardus den Grund zu dem Kloster Mur-

1) Dict. Pirmin. 28 S. 188: Quia hoc de paganorum consuetudine remansit.

2) Herim. Contr. zu 727.

3) Ders. z. 727 u. 732. Die Einsetzung Heddos ist hier auf Pirmin selbst zurückgeführt.

4) Vit. Pirm. 5 und Herim. contr. zu 731 widersprechen einander auch in diesem Punkte, indem die erstere die Gründung auf Pirmin zurückführt, der letztere sie von Reichenau aus nach Pirmins Weggang geschehen lässt. Das Jahr 731 ist jedenfalls unrichtig; ebenso gewiss aber auch die Angabe der Biographie. Die Annal. Altah. mai. verlegen die Gründung von Altaich in das Jahr 741; ebenso Lampert v. Hersfeld; beide ohne Pirmins zu gedenken. In den Exc. Altah. M.G. Scr. IV S. 36 ist er genannt. Die Notiz des Abts Urolf, dass das Kloster eine Stiftung des Herzogs Odilo sei, und dass Pippin und Heddo von Strassburg bei der Gründung mitgewirkt hätten Mon. Boic. XI, S. 14, steht vereinzelt, ist aber nicht unmöglich. Urolf war Abt unter Karl d. Gr., vgl. die Urkunde vom 26. Nov. 811 (Mühlbacher 452).

5) Herim. contr. zu 731; zu der Behauptung Rettbergs, KG. D. II S. 143, Pfäffers sei von Pirmin selbst gestiftet, giebt diese Stelle kein Recht.

bach gelegt[1]). Jetzt beauftragte er Pirmin mit der Vollendung und Einrichtung desselben; dieser kam mit einigen Gefährten; einer derselben, Romanus, wurde Abt der neuen Stiftung[2]). König Theuderich IV. gewährte am 12. Juli 727 die herkömmlichen Privilegien: Selbstständigkeit dem Bischof gegenüber, freie Abtswahl, Immunität. Auch Bischof Widegern von Strassburg liess es an Förderung nicht fehlen. Man liest in seiner Urkunde die übliche Erwähnung der Klöster Lerin, Luxeuil und S. Moritz, aber Geltung hatte in Murbach von Anfang an nur die Regel Benedikts[3]).

Die Strassburger Diözese blieb die Stätte für die Wirksamkeit Pirmins: wie mächtig er für das Mönchtum zu begeistern wusste, bezeugen die von ihm gegründeten oder reformirten Klöster, Maurmünster und Neuweiler im Elsass, Schuttern, Gengenbach, Schwarzach an den westlichen Abhängen des Schwarzwalds[4]).

---

1) Urkunde Eberhards v. 728 Pard. II S. 355: Non habetur incognitum qualiter ante hos annos . . in loco qui dicitur Maurobaccus . . monasterium edificavi. Murbach liegt nordwestlich von Gebweiler in den Vogesen.

2) Er ist in der eben erwähnten Urkunde Eberhards genannt. Das Ansuchen um das königliche, wie um das bischöfliche Privilegium ging dagegen von Pirmin aus. Vgl. die Abtreihe bei Ebner, d. lib. vitae von Remiremont N. A, XIX S. 77 f.

3) Pard. II S. 353. Die 3 Diplome nun auch A.S. Nor. II S. 15 ff.

4) Diese Klöster nennt die vita c. 5. Zweifellos ist, dass Pirmin ausser Reichenau, Murbach und Hornbach eine Anzahl anderer Klöster stiftete. Das bezeugt das Diplom Widegerns, das von alia monasteria iam dicti Perminii episc. spricht (S. 354) und Hrabans Grabschrift. Im einzelnen bleibt jedoch vieles unsicher: Maurmünster ist wahrscheinlich eine ältere Stiftung s. S. 293 Anm. 2. Pirmin kann das Kloster höchstens reformirt haben. Dagegen fällt die Gründung von Neuweiler (Novum villare) in seine Zeit: Paulus Diakonus nennt Gest. ep. Mett. M.G. Scr. II S. 267 den Bischof Sigebald von Metz (716—741) als Stifter: er wird Pirmin mit der Einrichtung betraut haben, ähnlich wie der Graf Eberhard bei Murbach verfuhr. Der Ursprung von Schuttern (Offonszelle) liegt, wenn man von der Angabe der vit. absieht, ganz im Dunkeln. Zum ersten Male erwähnt wird das Kloster in der angeblichen Konstitution Ludwigs d. Fr. v. 817 (M.G. Capit. I S. 350 vgl. über dieselbe Pückert in den SB. der sächs. Gesellsch. der W. 1890 S. 46 ff.) Dass in dem Namen des Klosters der des Stifters erhalten ist, ist sehr wahrscheinlich; aber über seine Person wissen wir nichts. Die spätere Legende identifizirte ihn mit dem von Beda (h. e. V, 19) genannten König Offa. Über die Entstehung von Schwarzach bei Baden-Baden giebt Auskunft eine Urkunde des Bischofs Heddo von Strassburg vom J. 748 (Pard. II S. 408 ff.). Danach ist der Stifter dieses ursprünglich auf der Rheininsel Arnulfsau gelegenen Klosters

Seine späteren Jahre verbrachte Pirmin im fränkischen Lande: das letzte Kloster, das er gründete, ist Hornbach in der Rheinpfalz [1]), dort ist er gestorben, 3. November 753 [2]). Pirmin war nicht, was Columba im Jahrhundert vorher gewesen war: er vermochte anzuregen; er hatte ohne Zweifel organisatorisches Geschick: aber es fehlte ihm die scharfe Eigenart des Abts von Luxeuil. So hat er denn auch eine fremde Regel in seinen Klöstern eingeführt, statt eine eigene für sie zu verfassen; zugleich trug er Sorge, dass sie nicht wieder beseitigt würde: nur aus den von ihm gegründeten, auf die Regel Benedikts verpflichteten Klöstern sollten die Äbte hervorgehen; seine Klöster aber sollten gegenseitig eine Art Reformationsrecht haben [3]). Sie bildeten zwar nicht eine Benediktinerkongregation im eigentlichen Sinne des Worts, aber es war doch eine Verbindung unter ihnen hergestellt, ähnlich wie zwischen den Klöstern der Columbaregel [4]).

Weit besser als aus den Nachrichten über Pirmins Leben lernt man ihn und sein Wirken kennen aus dem, was er schrieb. Unter dem Titel dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis

---

der vir illuster Rothard. Als Abt wird genannt Saroard; herrschend ist die Benediktinerregel. Dass Heddos Privilegium wörtlich dem Widegerns für Murbach nachgebildet ist, macht die Beteiligung Pirmins bei der Stiftung nicht unwahrscheinlich. In einem Diplom Ludwigs vom 11. März 828 (Mühlbacher 823) heisst das Kloster bereits Svarzhaha. Rettberg, KG. D. II S. 84 verwirft die Beteiligung Pirmins bei der Stiftung; aber der Grund, dass Heddo sie gewiss nicht verschwiegen hätte, scheint mir nicht durchschlagend. In dem Diplome des Grafen Eberhard für Murbach ist ebenfalls Pirmin nicht erwähnt; gleichwohl steht seine Beteiligung bei der Gründung Murbachs ausser Zweifel. Gengenbach, oberhalb Offenburg, lässt ein Diplom Karls d. Dicken (Böhmer-Mühlbacher 1717) von jenem Rothard gestiftet sein: Rettberg bezweifelte mit Recht die Echtheit II, S. 84. Alle genannten Klöster standen in Confraternität mit Reichenau, ebenso Haselach (Hasala); aber daraus lässt sich nicht auf einen Zusammenhang mit Pirmin schliessen. Vgl. Libr. confratern. ed. Piper S. 144.

1) Der ursprüngliche Name ist Gamundia; das Kloster gehörte zum Bistume Metz; die Zeit der Stiftung ist völlig unsicher. Privilegien erhielt es bereits durch Pippin vgl. Urk. Ludwigs. d. Fr. v. 1. Septbr. 814 Mühlbacher 514 f.

2) Das Jahr 753 ist jedoch nur Annahme, darauf gegründet, dass 754 Abt Jacob an der Spitze von Hornbach steht. Der Todestag im Mart. Hieron. A. S. Boll. Nov. II, 1 S. 139; Vita P. 10 S. 31: 2. Nov.

3) Diplom Widegerns für Murbach S. 354, Heddos für Schwarzach S. 410.

4) Vgl. S. 286 Anm. 2.

scarapsus ist eine Schrift Pirmins auf uns gekommen, ein höchst wertvolles litterarisches Denkmal des achten Jahrhunderts[1]. Die Zeit der rhetorischen Bildung der Kleriker war vorbei: mit Mühe konnte Pirmin sich in lateinischer Sprache verständlich machen. Auch die theologische Erudition des Bischofs und Abts war sehr gering: die Regel Benedikts[2] und die Etymologien Isidors[3] kannte er; hauptsächlich benutzt hat er den Traktat Martins von Bracara[4] de correctione rusticorum, der in der fränkischen Kirche viel gelesen wurde; aber wo er augustinische Ideen ausspricht[5], scheint er sie nicht dem Studium augustinischer Schriften entnommen zu haben: sie gehörten wohl zu dem traditionell überlieferten Bestand theologischer Gedanken. So rauh und ungefüge seine Sprache, so dürftig ist seine theologische Anschauung, und doch nicht ohne eine gewisse Grösse. Denn ganz frei war Pirmin davon, unverstandene dogmatische Formeln zu überliefern: es lag ihm an einer die Welt umspannenden, die Rätsel des Daseins lösenden religiösen Anschauung. Drum war dieser Idiot empfänglich für die grandiosen Vorstellungen von der Schöpfung und dem Fall der Geister, die ihm seine Gewährsmänner darboten. Ihnen folgend setzte er die Entstehung unserer Welt in unmittelbare Beziehung zu diesen Ereignissen im Jenseits: wenn die Menschen gehorsam blieben, so sollten sie nach Gottes Rat einrücken in den himmlischen Ort ohne Tod, dem die abtrünnigen Engel entfielen[6]. Aber Gottes Rat erfüllte sich nicht: die Geschichte des Menschengeschlechts ist Geschichte der Sünde seit jenem Tag, da der Mensch beraten von dem Teufel wider Gottes Gebot von der verbotenen Frucht ass und aus dem Paradies in das Elend dieser Welt verstossen wurde. Weder vermochte die Sintflut der Sünde zu steuern, noch konnten Gesetz und Propheten von ihr befreien: die ganze Welt war in Gefahr, zu Grunde zu gehen; da erbarmte sich Gott und sandte seinen Sohn, dass er durch Demut den Teufel besiege und das menschliche Geschlecht durch das Kreuz seiner Passion errette. Gehorsam dem Vater kam der Herr und predigte unter den Juden und Heiden, dass man alle schlechten und teuflischen Werke lasse, Busse thue, die Taufe empfange und seine

1) Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I, 1883 S. 151 ff.

2) Vgl. c. 28 S. 187 und Casparis Anmerkung 4.

3) Vgl. c. 16 S. 165 und Casparis Anm. 11.

4) Vgl. Caspari, Martins von Bracara Schrift de correctione rusticorum 1883 S. CXII ff.

5) Z. B. c. 3 S. 152.

6) C. 3, nach de correct. rustic. 3 ff.

Gebote bewahre. Tritt hier die ganze heilige Schrift für Pirmin unter den Begriff des göttlichen Gebotes[1]), so schliesst dies nicht aus, dass er mit grossem Nachdruck die Erlösung durch Christum verkündigt: wenn er auf den Tod Christi zu reden kommt, so wird er, so weit es die Sprache zulässt, beredt: „da ist der Christ, so schildert er, freiwillig, nicht gezwungen, für unser Heil zum Leiden gegangen: er für uns hat Schmach erduldet, er Verspottung, er Speichel, er Schläge, er Streiche, er die Dornenkrone. Der Herr selbst ist für uns mit Nägeln ans Kreuz geheftet, mit Essig getränkt, mit der Lanze durchbohrt. In der neunten Stunde gab er seinen Geist auf, und es floss aus seiner Seite Blut und Wasser. Was bedeutet das Blut als die Erlösung, und was das Wasser als die Taufe?“ [2])

Die Auswahl der Vorgänge, welche Pirmin aus der Lebens- und Leidensgeschichte des Herrn erwähnt, ist bedingt durch die Rücksicht auf die unmittelbar praktische Anwendung. So betont er wiederholt, dass die Predigt von Christo in der ganzen Welt ergehen sollte; der Bericht über die Versuchungsgeschichte läuft aus in die Aufforderung: Lasset uns die Waffen Christi ergreifen und den Feind besiegen, wie unser Meister Christus gelehrt und ihn besiegt hat. So weit als möglich führt er alles, was im kirchlichen, besonders gottesdienstlichen Gebrauch war, an. Wie die zehn Gebote und das Vater-Unser, so im Anschluss an die Ausgiessung des heiligen Geistes das apostolische Symbol[3]); die Hauptfeste der Kirche werden genannt, auch die Ordnung der kirchlichen Ämter durch die Apostel nicht übergangen. Und hier wirft Pirmin einen Blick auf die Gegenwart; er freut sich ihrer: denn durch Gottes Gnade gelangen zum Heil der Frommen Gute zur bischöflichen Würde. Aber er sieht auch Schatten: denn auf dem Wege des Simon Magus und durch mancherlei andere schlimme Mittel schleichen sich Schlechte zum Verderben des Volkes ein: das seien die Männer, die in der Kirche Gottes vielmehr zu herrschen als zu nützen suchten. Pirmin erinnert an die Stelle Matth. 23, 3: Was sie euch Gutes sagen, das thut, und handeln sie schlecht, so thuet ihr nicht also[4]).

Überblickt man diese Summa der heiligen Schrift, so kann

---

1) C. 7. Praecepta sua, quod sunt quatuor evangelia et reliqua sacra scriptura.

2) C. 8. Die Stelle ist selbstständig.

3) C. 10, unter Verwendung der bekannten Legende über seine Entstehung.

4) C. 11.

man nicht verkennen, dass in ihren ungeschickten Worten und Sätzen ein klarer und denkender Geist spricht; frische Anschauung verbindet sich mit sinniger Betrachtung. Vor allem aber: Pirmin wollte dem Volke religiöse Unterweisung darbieten, darum stellte er den Gegensatz von Sünde und Gnade in die Mitte, und er wollte verhüten, dass die Formeln, welche die Kirche überlieferte, die Feste, welche sie feierte, die Einrichtungen, die in ihr bestanden, ohne Einsicht in ihre Bedeutung angenommen würden.

Weit unmittelbarer und zahlreicher als in dem bisher betrachteten Teile seines Buches sind die Beziehungen auf die Zeit in der zweiten Hälfte desselben.

Pirmin spricht nicht als Heidenprediger; er setzte voraus, dass seine Zuhörer sämtlich Christen waren, und dass sie die Taufe in der Regel noch als kleine Kinder empfangen hatten[1]). Aber er fand das ganze Leben durchzogen mit religiösen Übungen, die aus dem Heidentum stammten. Die Zustände waren im achten Jahrhundert in Alamannien, wie im sechsten in Frankreich[2]). Germanisches und Römisches lief in trüber Mischung ineinander. Wie die lateinische Sprache sich da und dort bis ins achte Jahrhundert erhielt, so fristeten auch vereinzelte Reste römischer Gottesdienste ihr Dasein: niemand verstand sie mehr, aber gerade die Scheu vor dem Dunklen, Geheimnisvollen gab ihnen Dauer[3]). Lebendiger war der Kult, der seit dem Eindringen der Alamannen in das südwestliche Deutschland hier geherrscht hatte; er wich nicht, auch nachdem das Volk ihm entsagt hatte. Nicht sofort wurden die Orte, die den heidnischen Germanen heilig gewesen waren, von ihren christlichen Enkeln vergessen: an Felsen und Bäumen, in Schluchten und bei den Wasserquellen, besonders an Kreuzwegen liebte man es zu beten und Gelübde zu lösen[4]): dort hingen die

---

1) C. 12.

2) Vgl. S. 121 ff.

3) C. 22 S. 172: Vulcanalia et Kalendas observare, laurus obponire. Vgl. über die Vulcanalien Pauly, RE. VI, 2 S. 2725: „Man opferte dem Gotte am 7. Juni Fische, die man lebendig ins Feuer warf zur Erlösung der Menschenseelen. Zugleich flehte man den Gott um Abwendung aller Feuersgefahr in den jetzt kürzer werdenden Tagen an. Man arbeitete an den Vulcanalien ein wenig bei Licht, um den Winterarbeiten eine gedeihliche Weihe zu geben.“ Zu laurus obponire erinnert Caspari an Burch. Worm. Decr. X, 15: Non licet . . lauro aut viriditate arborum cingere domos.

4) Ib.: Non ad petras, neque ad arbores, non ad angulos, neque ad fontes, ad trivios nolite adorare, nec vota reddire. Über die Kreuzwege vgl. indes die Bedenken von Mogk, Mythologie S. 1006. Zur Sache überhaupt S. 1118 ff.

Kranken hölzerne Bilder ihrer kranken Gliedmassen auf: davon hofften sie Genesung, oder so dankten sie für die Heilung [1]). Mancher kräftige Zauberspruch wurde noch gesungen, mancher kräftige Zaubertrank noch bereitet [2]), und unvergessen war die ausgelassene Freude der heidnischen Opferfeste: bis in die Kirchen drängte sich der letzte Rest derselben, der festliche Reigentanz [3]).

Am liebsten schloss man am Freitag, dem Tage der Freia, die Ehe; wer auf die Wanderung sich begeben wollte, achtete wohl, sie nur an einem Glückstag anzutreten; nicht einmal zu spinnen begann die Hausfrau, ohne dass sie den Namen der Holla über dem Rocken genannt hätte [4]). Man segnete die Quellen, indem man Brot in das Wasser warf, und das gerodete Land, indem man Getreide und Wein über die Wurzelstöcke der Bäume ausschüttete. Immer noch galten die alten Götter als die Bürgen des Gelingens; aber auch der Glaube an die unholden Mächte, die in der Natur walten, war nicht verschwunden. Weise Frauen wussten sie in den Dienst der Menschen zu zwingen; man schützte sich gegen sie durch das Tragen von Amuletten, kräftigen Kräutern oder Bernsteinstücken. Die Kunst des Wettermachens war nicht ausgestorben [5]). Wie hätte man darauf verzichten sollen, den Schleier der Zukunft zu lüften, und wie in den Zeiten der Väter aus dem Fall des Loses, dem Flug der Vögel u. dgl. das Kommende zu erschauen [6])?

Eine mächtige Schicht heidnischer Frömmigkeit war unter der

1) Ib. S. 175: Membra ex ligno facta in trivios et ad arboribus vel alio nolite facire neque mittere, quia nulla sanitate vobis possunt prestare.

2) Ib. S. 176: Nolite carminum diabolicum credire, nec super se mittere non presumat . . . Omnia filactiria diabolica.

3) Ib.: Nullus Christianus neque ad ecclesiam neque in domibus, neque in trivios nec in nullo loco ballationes, cantationis, saltationis, iocus et lusa diabolica facire non presumat.

4) Ib. S. 172 f.: Mulieres in tela sua Minerva nominare et Veneris aut alium diem in nuptiis observare et quo die in via exeatur attendire etc. Minerva ist wohl Bezeichnung für Holla (Perchta) vgl. Grimm, D. Myth. I S. 223: „Holla wird als spinnende Frau dargestellt . . . Wenn sie Weihnachten im Land einzieht, werden alle Spinnrocken reichlich angelegt und für sie stehen gelassen"; vgl. Mogk S. 1107. An Frija-Frigg lässt sich nicht denken, da sie bei den oberdeutschen Stämmen nicht verehrt wurde, s. Mogk S. 1103.

5) Ib. S. 173: Karactires, erbas, sucino nolite vobis vel vestris appendire. Tempistarias nolite credere, nec aliquid pro hoc eis dare.

6) Ib. S. 172: Precantatores et sortilogos, karagios, aruspices, divinus, ariolus, magus, maleficus, sternutus et aguria per aviculas vel alia ingenia mala et diabolica nolite facire nec credire. Vgl. Mogk S. 1133 ff.

dünnen Hülle des christlichen Bekenntnisses noch beinahe unberührt vorhanden. Nimmt man hinzu, dass auch Pirmin die Gewaltthätigkeit des Volkes[1]), seine Abneigung gegen die kirchliche Anschauung der Ehe[2]), seinen Widerwillen gegen die Feier des Sonntags[3]) hervorhebt, so sieht man, wie wenig christliche Sitte und Lebensanschauung herrschend geworden waren. Sie herrschend zu machen, daran arbeitete Pirmin: die Gebete im Waldesdunkel und an dem murmelnden Quell sollten verdrängt werden durch die Darbringung von Wachslichtern, Oel und Weihrauch in den Kirchen; statt durch sinnige symbolische Handlungen den Segen auf das Fruchtfeld herabzuziehen, sollte man ihn erkaufen, indem man Zehnten und Oblationen am Altar opferte; die Feier der Vulcanalien und Kalenden sollte weichen der der Sonn- und Festtage; Beichte und Sakrament, das Gebet in der Kirche und im Hause sollten die mannigfachen Gebräuche ersetzen, in denen sich das Gefühl des Volkes aussprach, überall vom Göttlichen umgeben zu sein. Die alte Volkstradition sollte verschwinden vor Gottes Wort und der heiligen Schrift: sie zu ehren machte Pirmin allen Christen zur Pflicht: statt an Kreuzwegen zu tanzen, solle der Christ in der Kirche stille beten und in seinem Herzen psalliren, und achtsam auf Gottes Wort und die heilige Schrift merken. Von den Eltern sollten ihre Kinder und Paten das Symbol und das Gebet des Herrn lernen[4]).

Das alamannische Gesetz und die Schrift Pirmins sind zwei Zeugen sehr verschiedener Art; aber die Vorstellung, die man aus ihnen gewinnt, ist die gleiche: in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts war in Alamannien für eigentliche Missionsarbeit nicht mehr Platz, für Arbeit der Kirche dagegen noch sehr viel. Wir können nicht sagen, von wem diese Arbeit geleistet wurde; aber dass man sie in Angriff nahm, ist sicher; denn noch lässt

---

1) C. 15; 17; vgl. die charakteristische Überschrift in der lex. Alam. c. 45: De rixis quae saepe fiunt in populo.

2) Pirmin c. 16 S. 165 dehnt — nach Isidor von Sevilla Etymolog. IX, 6 — die verbotenen Verwandtschaftsgrade weiter aus als die lex Alam. c. 39. Aber er erkennt ein Recht der Ehescheidung an nicht nur wegen fornicatio, sondern auch wegen fornicationis suspicio (S. 164). Wie das Volk dachte, zeigen seine Worte: Quod sterelis est, si deformis, si etate vetula, si fedita, si timulenta, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si fatua, si gulosa, si vaga, si iurcadrix, si malidica: tenenda erit istiusmodi, vellis, nollis.

3) C. 23.

4) C. 23—24; 29; 30.

sich erkennen, dass die christliche Überzeugung an Kraft gewann. Der Beweis liegt in der Mehrung der kirchlichen Stiftungen. Mit dem achten Jahrhundert beginnen die Urkunden von St. Gallen. Sie zeigen, dass in den ersten Jahrzehnten desselben Schenkungen nur ganz vereinzelt vorkamen; seit ungefähr 730 beginnt die Zahl zu wachsen, gegen die Mitte des Jahrhunderts hin schwillt sie bedeutend an[1]). Nicht immer sind die Schenkungen von bedeutendem Wert: gleich eine der ersten besteht in der Übergabe von nur zwanzig Joch Ackerland und einem Joch Weinberg, und nicht ganz selten legen sie Zeugnis ab von der Not der Stifter. Nur einmal erscheint der Name eines Fürsten, des Herzogs Godafrid. Bemerkenswert ist auch, dass das südliche Alamannien sich weit freigebiger beweist als das nördliche. Man mag das schon in dieser Zeit beginnende Übermass der Schenkungen tadeln, aber eines zeigen sie gewiss: dass das alamannische Volk die christliche Kirche zu lieben begann. Die Kirchen scheinen in der Mitte des achten Jahrhunderts nicht mehr ganz vereinzelt gewesen zu sein[2]). Auch neue Klöster werden nun erwähnt: das Frauenkloster auf der Lützelau im Zürichersee und das Mönchskloster zu Benken im Kanton S. Gallen[3]). Wenig später wird das Kloster Luzern zum ersten Mal genannt[4]).

Einige Jahrzehnte später als der alamannische trat der bairische Stamm in Beziehungen zu dem fränkischen Reich[5]). Die Siege über die Alamannen und die Thüringer machten ihn zu einem Nachbarn desselben. Auch er musste sich der noch im Fortschreiten begriffenen fränkischen Macht unterwerfen; in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erkannte das bairische

1) Von 700—730 sind 3, von 730—740 ebenfalls 3 Schenkungsurkunden aus S. Gallen erhalten, von 740—780 nicht weniger als 74, Wartmann, Urkundenbuch der Abtei S. Gallen 1863.

2) In einer St. Galler Urkunde, die der Mitte des 8. Jahrhunderts angehört, sind die Kirchen von Ilnau, Hinwyl und Dürnten genannt. Die beiden letzteren liegen nur ungefähr 3 Kilometer von einander entfernt. Die Entfernung von Dürnten nach der Lützelau beträgt etwas mehr als das doppelte. Weiter ab liegt Ilnau. (Wartmann UB. S. 16 No. 13).

3) Schenkung Beatas an das Kloster auf der Lützelau 19. Nov. 741 (Wartmann S. 7 f). Äbtissin in Lützelau ist Hatta; die Urkunde ist ausgestellt in Benken; Arnefrid, Abt dieses Klosters, unterschreibt als Zeuge.

4) Böhmer-Mühlbacher 1035.

5) Riezler, Gesch. Baierns I S 70 ff.; Schultze, D.G. II S. 106 ff.; Lamprecht, D.G. I S. 289.

Herzogtum, schwerlich freiwillig, die fränkische Oberhoheit an[1]: König Theudebert konnte von einer Ausdehnung seines Reiches bis nach Pannonien reden[2].

Das weite Land, welches die Baiern damals inne hatten, erstreckte sich vom Lech bis jenseit der Enns, von der Naab bis an die Etsch[3]. Ursprünglich von keltischen und rätischen Stämmen bewohnt, war es seit dem Anfang unserer Zeitrechnung römisch gewesen. Der westliche Teil, Rätien und Vindelicien, war durch den raschen Erfolg, welchen der kombinirte Angriff des Tiberius von Gallien und des Drusus von Italien her im Jahre 15 v. Chr. hatte, der römischen Herrschaft unterworfen worden; um dieselbe Zeit waren die Noriker ohne Kampf in Abhängigkeit von dem römischen Reiche getreten[4]. Ein halbes Jahrtausend blieb das Land im römischen Besitz; denn länger als am Rhein dauerte die römische Herrschaft an der Donau; erst Odoaker hat Noricum aufgegeben[5].

Die Romanisirung der Bevölkerung war hier vollständiger als im Rheinthal. Noricum mit seinen zahlreichen Städten wurde eine rein lateinische Provinz[6]; aber auch die dünne, in eine Anzahl unverbundener Stämme zersplitterte Bevölkerung der Alpenthäler und Hochebenen Rätiens setzte dem Übergewicht des römischen Wesens wenig Widerstand entgegen[7]: sie nahm die

---

1) Das einzelne ist unbekannt; die Notiz des Agathias (Hist. I, 4, S. 20), Theudebert I. (534—548) habe die Alamannen καὶ ἄλλα ἄττα πρόσοικα ἔθνη unterworfen, pflegt man auf die Baiern zu beziehen; wahrscheinlich mit Recht. Wenn Riezler I S. 71 f. nicht an kriegerische Unterwerfung, sondern an friedliche Übereinkunft denkt, so halte ich das nicht für wahrscheinlich. Ist wirklich das agilulfingische Geschlecht ein fränkisches gewesen, wie Riezler, wohl mit Recht, annimmt, so spricht dies jedenfalls sehr entschieden gegen Riezlers Ansicht; wie hätte die Verdrängung des einheimischen Herrschergeschlechts in Frieden erfolgen sollen?

2) Theodeb. ep. ad Justin. Ep. Austr. 20 S. 133.

3) Vgl. Riezler, a. a. O. I S. 6 ff.

4) Jung, die roman. Landschaften des röm. Reichs 1881 S. 314 ff. Mommsen, R.G. V S. 15 ff.

5) Vit. Severin. 44 M.G. Auct. antiq. I, 2.

6) In der Biographie Severins erscheint die Gesamtbevölkerung Noricums als romanisch. Vgl. Mommsen, a. a. O. S. 180.

7) Beweisend sind besonders die vielen romanischen Ortsnamen in Tirol. Jung S. 427: Noch tragen in Deutschtirol gewiss ein Drittel der Almen romanische, andere rätische Namen. Nach Steub (Allgem. Ztg. 1885 Zweite Beil. No. 355) stehen immer 100 romanischen Ortsnamen 10—15 rätische gegenüber.

römische Sprache an, freilich ohne an der römischen Civilisation tiefen Anteil zu nehmen.

Der christlichen Predigt war dadurch der Weg geebnet. Die Nähe Italiens, der lebhafte, bis in die Etruskerzeit zurückreichende Handel mit diesem Lande[1]) lässt auf ein frühzeitiges Eindringen des Christentums in Noricum schliessen; auch vom Orient her wird manches Samenkorn des Glaubens in die Alpengegenden gebracht worden sein[2]); syrische Kaufleute suchten die norischen Städte auf wie die gallischen[3]). Rätien folgte wohl bald der begünstigeren Nachbarprovinz. So lässt sich denn auch der Bestand christlicher Gemeinden schon in der vorkonstantinischen Zeit nachweisen: das Martyrium der heiligen Afra in Augsburg wurde früher erwähnt[4]); auch Regensburg hatte seine Märtyrer: die Thatsache steht fest, wenn auch die Namen derselben vergessen sind[5]). In Noricum besass man im achten Jahrhundert die Reliquien eines Märtyrers Florian[6]). Die Romanen in den salzburger Alpen verehrten im beginnenden Mittelalter den heiligen Maximilian[7]). So unglaubwürdig alles dasjenige ist, was später über

1) Mommsen, a. a. O. S. 180.

2) Ich erinnere daran, dass Victorin, Bischof des pannonischen, aber hart an der Grenze Noricums gelegenen Petovium (Pettau in Steiermark), mit dem Oriente zusammenhing.

3) Inschrift aus Cilly bei Jung a. a. O. S. 413: Civis Surus ex regione Zeugma vico Hennia.

4) Vgl. S. 93.

5) Vgl. Ebner in den Verh. des histor. Vereins der Oberpfalz 45. Bd. 1893. Die von ihm auch in phot. Abbildung mitgeteilte Inschrift lautet:

IN A [Monogramm] Ω B M
SARMANNNE
QVIESCENT IN PACE
MARTRBVS SOCIATA

Er giebt auch die Abbildung eines interessanten Goldglases (jetzt im Nationalmuseum zu München).

6) Erste Erwähnung Florians in der Urk. Mon. Boica XXVIII, 2 S. 35. Die Passio Fl. in den M.G. Scr. rer. Merov. III S. 65. Krusch hat in der Einleitung ihre Wertlosigkeit dargethan; vgl. Strnadt in d. Allg. Zeitung 1897 Beilage 202.

7) Die V. Maximilians bei Pez, Scr. rer. Austr. I S. 22. Über ihre Wertlosigkeit vgl. Rettberg, KG. D. I S. 158 f. A. Huber, Gesch. der Einführung etc. I S. 105 f. versucht aus der vita die Akten Maximilians wieder herzustellen. Ein aussichtsloses Unternehmen. Die Verehrung Maximilians im Anfang des 8. Jahrhunderts bezeugt der indic. Arnon. 8 (ed. Keinz S. 25) und die brev. notit. (ib. S. 29). Über die Person Maximilians hört man hier nichts; er wird nicht einmal als Märtyrer bezeichnet.

die Träger dieser Namen erzählt wurde, so sind doch schwerlich die Namen selbst eine Erfindung des Mittelalters. Hier wie anderwärts wird der Dienst der Märtyrer den Sturz der römischen Herrschaft überdauert haben.

Die kirchliche Organisation der norischen Christen bezeugt Athanasius; wiederholt erwähnt er norische Bischöfe, ohne jedoch einen Bischofssitz zu nennen[1]): werden später Lauriacum und Tiburnia als Bischofssitze bezeichnet[2]), so darf man also annehmen, dass der Ursprung dieser Bistümer bis in das dritte Jahrhundert zurückreicht. In Rätien war, abgesehen von Augsburg, das malerisch gelegene Sabiona ein alter Bischofssitz[3]), auch die am Kamm des Gebirges wohnenden Breonen scheinen eigene Bischöfe gehabt zu haben[4]): vielleicht ist jener Abt und Bischof Valentin, dem man im sechsten Jahrhundert in Tirol als einem Landesheiligen

1) Athan. apol. contr. Arian. 1 vgl. 37; hist. Arian. ad monach. 28. Über die Bistümer Noricums handelt eingehend Glück in den Wiener Sitzungsberichten XVII (1855) S. 60 ff., dem ich jedoch nicht in allen Punkten zustimme.

2) Vit. Severin. c. 30 und 21. Lauriacum ist Lorch an der Mündung der Enns in die Donau, „die bedeutendste Festung der Donaulinie mit grossen Waffenfabriken, zugleich Standquartier einer Donauflotille“ (Kiepert, Lehrbuch d. alt. Geogr. S. 365). Teurnia oder Tiburnia, von Claudius gegründet, lag in Kärnthen am oberen Laufe der Drau, bei S. Peter am Holz (vergl. übrigens Pichler in d. Wiener Sitzungsberichten 1878 S. 657 f. R. Müller findet den Namen in dem Lurnfeld [Tiburnia = Liburnum] erhalten, s. N. A. XX S. 482). Die Frage, ob es noch weitere Bistümer in Noricum gegeben habe, lasse ich unerörtert. Die Möglichkeit ist unbestreitbar; der Nachweis der Wirklichkeit lässt sich mit dem bis jetzt vorliegenden Materiale nicht führen, wenn man nicht entschlossen ist, das zu glauben, was man wünscht.

3) Vgl. über Seben Rettberg, KG. D. I S. 218.

4) Die Vermutung Papebrochs (A. S. Boll. Febr. I S. 672 f.), dass das in dem Schreiben der istrischen Bischöfe von 591 (Mans. coll. conc. X, 466) erwähnte Beconensische Bistum ein Breonensisches gewesen sei, hat, wie mich dünkt, mehr für sich als alle anderen Deutungen dieses Namens, vgl. Jäger in d. Wiener Sitz.-Ber. Bd. 42 S. 362; ganz unhaltbar scheint mir die mit einem grossen Aufwand von Worten von A. Huber, Arch. f. K. öst. G.-Q. XXXVII, 1866 u. Gesch. d. Einf. etc. II S. 132 ff. vorgetragene Meinung, die ecclesia beconensis sei die ecclesia Petena (Seekirchen), angeblich der erste Sitz des späteren Salzburger Bistums; sie scheitert schon an dem Wortlaute der Urkunde Karls des Grossen v. 790 (Mühlbacher R. J. 301); denn hier ist nicht von einer ecclesia Petena, sondern von der Kirche Petenensis urbis que nunc apellatur Salzburch die Rede. Daran scheitert auch Rettbergs, II S. 230, u. a. Erklärung Petena = Petrina, nach der Peterskirche.

Kirchen weihte, einer derselben[1]). Emona, das heutige Laibach, war gleichfalls schon im vierten Jahrhundert Bischofsstadt; es wurde jedoch zu Italien gerechnet[2]).

So kräftig entfaltete sich das Christentum in diesen Gegenden, dass sie im fünften Jahrhundert als rein christlich gelten dürfen. Am Ende desselben trat jene grosse Umwälzung ein, welche mit der römischen Herrschaft auch die des Christentums in den Alpen vernichtete: nur Reste christlicher Gemeinden und romanischer Bevölkerung blieben erhalten.

Eine der wertvollsten Heiligenbiographien, die Lebensbeschreibung Severins[3]), gewährt uns eine Anschauung der kirchlichen Zustände Noricums in den Jahren, in welchen die römische Macht an der Donau und in den Alpen zusammenbrach. Das Land war christlich; es wird kaum ein Ort genannt, ohne dass dessen Kirche erwähnt würde. Nicht nur Juvavum, das heutige Salzburg, dessen Weichbild sich westlich bis über den Chiemsee hinaus erstreckte, hatte seine Kirche[4]), sondern auch die kleineren Donauorte Joviacum[5]), Astura und Commagena[6]), das Castell

---

1) Ven. Fort. Vit. Mart. IV, v. 644 ff.:

Si vacat ire viam neque te Baiovarius obstat,
Qua vicina sedent Breonum loca, perge per Alpem,
Ingrediens rapido qua gurgite volvitur Aenus.
Inde Valentini benedicti templa require,
Norica rura petens.

Ein rätischer Bischof und Abt Valentin ist vit. Severin. 41 genannt. Einer seiner Schüler, der Presbyter Lucillus, war um das Jahr 480 homo decrepitus.

2) Auf der Synode zu Aquileja i. J. 381 unterschrieb ein Bischof Maximus von Emona (Mans. III S. 600). Über Emona s. Jung S. 335.

3) Abgedruckt bei Friedrich, K.G. D. I S. 431, in d. M.G. Auct. ant. I, 2 und in der Sammlung der Wiener Akademie. Über Severin vgl. ausser den K.G. Wattenbach, Gesch. Qu., Kaufmann, D. G. II, Jung, d. roman. Landsch.

4) C. 13. Über Juvavum s. Jung, a. a. O. S. 364; dass am Mönchsberge Reste einer altchristlichen Katakombenanlage vorhanden sind, ist bekannt. Den Namen eines Presbyters Theodosius enthält eine Inschrift bei Huber, Gesch. d. Einf. etc. I S. 231. Wenn Huber S. 235 aus der Inschrift den Bestand eines Klosters in Salzburg folgert, so gehört das zu den vielen unbeweisbaren Annahmen, an denen sein Buch reich ist.

5) C. 24: Joviacum lag an der Biegung des Stroms bei Schlägen vgl. Kenner in den Wiener Sitzungsberichten 1878 S. 591 ff.

6) C. 1: Parvum, quod Asturis dicitur, oppidum. Astura lag bei Klosterneuburg, Commagena bei Tulln.

Cucullä in den Bergen[1]), die rätischen Orte Batava und Quintana[2]). In dem grossen und volkreichen Lauriacum gab es mehrere Gotteshäuser[3]). Die Kirchen entbehrten nicht einer reichlichen Ausstattung: man hört, dass sie Altargeräte aus Edelmetall besassen[4]); doch waren manche Kirchen Bauwerke der einfachsten Art. In Quintana war die Kirche ein Holzbau: der häufigen Überschwemmungen halber war sie auf einem Rost von Pfählen errichtet. Die ersten Klöster wurden von Severin errichtet, das eine bei Favianä, das andere in Batava[5]). War das Christentum herrschend, so war die Bevölkerung doch im Glauben nicht so fest, dass das Vertrauen auf die alten Götter ganz vergessen gewesen wäre: im geheimen brachte mancher auch ihnen noch Opfer dar[6]). Die politischen Zustände waren die übelsten, die sich denken lassen: die Stämme der Alamannen, Rugier, Heruler, Thüringer beunruhigten von West und Nord her das römische Gebiet, von Osten drohte die kompakte Macht der Goten[7]). Ihren Angriffen gegenüber geschah von seiten des römischen Reiches nichts, um die Provinzen, welche die Schutzmauer Italiens bildeten, zu halten: man überliess es den Provinzialen sich der andringenden Germanen zu erwehren, so gut sie eben konnten. Die in den Donauorten stehenden Truppen blieben ohne Sold. Es fehlte ihnen sogar an Waffen[8]). Wie wäre ein energischer Widerstand möglich gewesen? im offenen Felde den Germanen gegenüber zu treten, wagte man nirgends[9]); man war zufrieden, wenn man im stande war die Städte zu halten; aber auch dies war für die Dauer un-

1) C. 11 (Kuchel an der Salzach).

2) C. 23 uud 15. Batava ist Passau; gegenüber lag auf dem rechten Ufer des Inn Bojodurum oder Boitro, die heutige Innstadt von Passau, gleichfalls mit einer Kirche. Quintana ist das donauaufwärts gelegene Plattling; so Mommsen, andere finden es in Künzing. Ebner, Hist. Jahrb. 1891 S. 559, erklärt die letztere Deutung für zweifellos. In Batava wird auch das Baptisterium erwähnt.

3) C. 28.

4) C. 45.

5) C. 4; 19; 22. Das Kloster bei Favianä hatte eine eigene Basilika c. 9; das in Passau wird als cellula mit wenigen Mönchen bezeichnet. Solcher Zellen wird es noch mehrere gegeben haben. Dass sich Jünger um Severin sammelten, erwähnt Ennodius von Pavia, Vit. Ant. Lerin. ed. Vindob. p. 385. Favianae findet man in Mauer bei Oeling wieder.

6) C. 11.

7) C. 5; 19; 22; 24; 25; 27; 31 u. ö.

8) C. 3 f.; 30.

9) C. 4.

möglich: einzelne Orte wie Commagena sahen sich genötigt, germanische Scharen in ihre Mauern aufzunehmen: man gab ihnen den stolzen Titel Bundesgenossen, in der That waren sie Eroberer [1]); andere wie Favianä zahlten Tribut [2]). Aber nicht immer gelang eine vertragsmässige Auseinandersetzung: Astura wurde erobert und zerstört [3]): nach und nach sahen sich die Römer genötigt, eine Stadt um die andere aufzugeben: zuerst Quintana, die Bewohner zogen nach Batava. Bald wagten sie auch diesen für die Verbindung mit Italien so wichtigen Punkt an der Mündung des Inn in die Donau nicht mehr zu halten: sie wichen noch weiter stromabwärts nach Lauriacum: hier konzentrirte sich der noch widerstandsfähige Rest der Römermacht in Noricum [4]). Odoakers Sieg über die Rugen brachte keine Rettung: der Sieger erkannte, dass die bisher festgehaltene Stellung unhaltbar sei, und entschloss sich, sie aufzugeben. Im Jahre 488 liess Odoaker durch seinen Bruder Onulf die norischen Romanen nach Italien verpflanzen [5]).

Sechs Jahre vorher war Severin gestorben: eine Persönlichkeit, zu der es keine Parallele giebt. Er war kein Noriker: auch seine nächsten Schüler und Freunde aber wussten nicht, wo seine Heimat zu suchen sei: nur aus seinem Dialekt meinten sie schliessen zu können, dass er seine Jugendtage im fernen Afrika verlebt habe. Das verbarg er nicht, dass er die Richtung seines Lebens den Mönchen des Morgenlands verdankte. Was ihn von dort nach Noricum geführt, wusste niemand: er verhüllte es hinter dem Worte, dass Gott ihm geheissen habe, in dieses Land zu ziehen. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts wohnte er am Fusse der Alpen; wie er es bei den Asketen der Wüste gelernt hatte, so lebte er auch hier: nie, ausser an Festtagen, nahm er vor Sonnenuntergang Speise zu sich; auch in der strengsten Winterkälte ging er barfuss; er kannte kein anderes Lager als den auf dem Boden ausgebreiteten Mantel: voll Bewunderung staunten die Schüler, die sich um ihn sammelten, solchen asketischen Heroismus an. Aber bewunderungswürdiger war, dass die Not der Zeit aus dem Jünger der Weltentsagenden einen Mann der That machte. Wie oft zog

---

1) C. 1.

2) C. 31: In oppidis sibi (Feletheus Rugorum rex) tributariis atque vicinis, ex quibus unum erat Favianis; c. 42.

3) C. 1.

4) C. 1; 24; 27 f. Für die Zufuhren aus Italien benützte man, soweit dies möglich war, den Wasserweg auf Inn und Donau s. c. 3 und Jung a. a. O. S. 412.

5) C. 44.

er sich in seine stille, zwischen Weinbergen gelegene Zelle [1]) oder in die Einsamkeit eines verlassenen Römerkastells [2]) zu asketischen Übungen zurück: aber gerade dann vernahm er jene innere Stimme, in welcher er göttliche Weisungen erkannte; immer wieder trieb sie ihn an aus der Verborgenheit hervorzutreten, mit Rat und That dem unglücklichen Volk beizustehen. Er wäre nicht ein Mönch gewesen, wenn er nicht als Bussprediger aufgetreten wäre; aber ebensoviel lag ihm daran, das Gottvertrauen und das Selbstvertrauen der Bevölkerung zu heben, und sie dazu anzuspornen, mit allen Kräften dem allgemeinen Elend entgegen zu arbeiten. Von Jahr zu Jahr mehrte sich die Zahl der Armen: dazu kamen die Anforderungen zur Loskaufung der Kriegsgefangenen: es war ein kühner Gedanke, in einem Lande, das täglich mehr verarmte, alle Armen zu versorgen. Severin hat diesen Plan gefasst und es gelang ihm ihn durchzuführen. Durch Mahnung und Bitten brachte er es dahin, dass jedermann den Zehnten für die Armen entrichtete: der Klerus der Provinz förderte seine Bestrebungen, das Volk aber verehrte ihn wie einen Propheten: man glaubte, schon seine Nähe gewähre Hilfe. Auch auf die für sittliche Grösse empfänglichen Germanen machte die innere Hoheit dieser Persönlichkeit den tiefsten Eindruck. Zum Teil waren sie arianische Christen, Severin that nichts um den Zwiespalt im Glauben zu verhüllen, er betonte ihn wohl als Hindernis voller Gemeinschaft [3]): aber sie wurden dadurch nicht an ihm irre. So wurde es ihm möglich, gleichsam eine Mittlerstellung zwischen den streitenden Nationen einzunehmen: er konnte den Romanen mancherlei Erleichterungen verschaffen, zahlreiche Kriegsgefangene befreien: mit den Rugiern stellte sich schliesslich ein beinahe friedliches Verhältnis her. Freilich sah Severin ganz klar, dass die Lage der Römer unhaltbar sei: er bestimmte deshalb, dass sein Leichnam nach Italien übergeführt werde. Als Odoaker die Römer abrief, erfüllten seine Schüler sein Gebot: sie nahmen beim Rückzug den Leichnam ihres Meisters mit sich und bestatteten ihn in der Nähe von Neapel. Dort hat im Jahre 729 der Angelsachse Willibald sein Grab besucht [4]).

---

1) Er hatte eine Zelle an einem Platze, der ad Vineas hiess, c. 4.

2) C. 4: Ad secretum habitaculum quod Burcum appellabatur ab accolis, uno a Favianis distans milliario, saepius secedebat.

3) C. 5: Si nos, sagt Severin zu dem Rugenkönig Flaccitheus, una catholica fides annecteret, magis me de vitae perpetuitate debuisti consulere; sed quia de praesenti tantum salute sollicitus, quae nobis est communis interrogas, instruendus ausculta.

4) Vit. Willib. 4 ff. M.G. Scr. XV S. 102.

Der Rückzug der Römer war kein vollständiger: im südlichen Noricum hielt sich die romanische Bevölkerung; Theodorich d. Gr. zählte die Noriker zu den Völkern seines Reichs. So bewies sich auch hier die ostgotische Herrschaft als Schützerin des Römischen. Die kirchlichen Verhältnisse erlitten keine Störung. Noch im Jahre 591 wird Tiburnia als Bischofssitz genannt[1]). Erst die vordringenden Slawen vernichteten im Süd-Osten das römische Wesen[2]). In Tirol hielt es sich auch in Thälern, die gegenwärtig rein deutsch sind, durch das ganze Mittelalter hindurch[3]). Aber auch der Norden wurde nicht völlig verlassen: wohl lag z. B. Juvavum in Trümmern, der Wald bedeckte die Stätte, wo einst eine zahlreiche Bevölkerung gehaust hatte[4]); aber rings in den Thälern und an den Seen gab es noch hunderte von Hirten und Bauern, welche die lateinische Sprache und, wie nicht zu bezweifeln, auch den christlichen Glauben festhielten[5]). Nicht anders war es in den Alpenthälern bis gegen den Bodensee hin[6]). Nicht

1) Schreiben der istrischen Bischöfe an Kaiser Mauritius, Mansi coll. conc. X, 466; vgl. oben S. 323.

2) Jung a. a. O. S. 451: Nur wenige romanische Ortsnamen haben in Steiermark und Kärnten sich erhalten: die übrige Nomenklatur dieser Gegenden ist eine slawische. Huber, Gesch. Oesterreichs I (1885) S. 57.

3) Huber a. a. O. S. 65: Noch um die Mitte des zwölften Jahrhunderts findet man im Innthale Angehörige des „lateinischen" Stammes. Die Gerichtssprache im Bezirke Glurns war nachweislich am Ende des vierzehnten Jahrhunderts noch die „wälsche", und erst im Laufe des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts ist das Romanische aus dem Vintschgau und dessen Seitenthälern verdrängt worden.

4) Gesta Hrodberti 6, Archiv f. österr. Gesch. Bd. 63 S. 607.

5) Indicul. Arnon. ed. Keinz (1869) I, 4: Herzog Theodo schenkt an die Kirche von Salzburg Romanos et eorum tributales mansos LXXX . . in pago Salzburgoense per diversa loca. 5: In pago Atragaoe (am Atersee) secus torrentem Fecchilesaha (Völkla) Romanos et eorum mansos tributales quinque. V, 1: Herzog Tassilo schenkt im Salzburggau villula nuncupante Campus (jetzt Feldkirchen an der Saalach) Romanos cum mansos tributales XXX. VI, 2: Ein gewisser Boso macht eine Schenkung in loco, qui dicitur vico Romanisco in Salzburggau (jetzt Wals). VII, 8: Herzog Theobert schenkt an das Salzburger Nonnenkloster im Salzburggau tributarios Romanos CXVI. 11: Im Chiemgau juxta fluenta Druna (Traun) Romanos et eorum mansos tributales LXXX; 12: im Atergau Romanos et eorum mansos tributales III. Vgl. auch VI, 12: In loco nuncupante Monticulus (jetzt Muntigl bei Salzburg).

6) Am Nordrande der Alpen findet sich eine grosse Zahl von Ortsnamen, welche nach den Walchen, d. h. Wälschen benannt sind: Walchensee, See und Ort, südlich davon Wallgau, der Wallberg bei Tegernsee,

einmal in einer so weit nördlich gelegenen Stadt wie Regensburg verschwand die romanische Bevölkerung ganz[1]; überall auf der Hochebene zwischen der Donau und den Alpen sind vereinzelte Reste derselben nachweislich[2]. Das Land war nicht eine Oede, als es um das Jahr 500 von den Baiern besetzt wurde: es hatte eine, freilich sehr dünne Bevölkerung, die lateinisch sprach und sich zum christlichen Glauben bekannte. Sie war es, welche die Verehrung der alten Heiligen aus der Römerzeit ununterbrochen festhielt, sodass die römischen Märtyrer schliesslich deutsche Nationalheilige wurden.

Nach dem Abzug der Römer scheinen sich die Alamannen eine Zeitlang weit ostwärts ausgedehnt zu haben[3]: der Lech bildete nicht immer die Ostgrenze Schwabens, wie man ja auch heute noch in der Sprache alamannische Elemente bis in die Gegend des Ammersees wahrnehmen kann. Diese Ausbreitung der Alamannen nach Osten fällt gerade in die Zeit, in welcher sich ein Teil dieses Stammes zum arianischen Christentum bekannte[4].

Und waren nun die Baiern ein rein heidnischer Stamm, als sie die von dem Reiche aufgegebenen Gebiete besetzten?

Die Frage nach dem Ursprung der Baiern, welche hierbei von Wichtigkeit ist, lässt sich mit voller Sicherheit nicht beantworten[5]. Darf man annehmen, dass die Baiern identisch mit den

---

Wahl bei Miesbach, Walchsee, See und Ort, nordöstlich von Kufstein, Traunwalchen bei Traunstein, Hofwalch bei Berchtesgaden, Wallersee bei Salzburg, in der Nähe Strasswalchen, Walchen bei Frankenmarkt, Seewalchen am Kammersee, Wallsee an der Donau unterhalb Linz, Walling bei Lorch. Riezler, G. B. I S. 56 erinnert auch daran, dass Orte und Flüsse die lateinischen Namen behielten, was nur möglich war, wenn wenigstens ein kleiner Rest der alten Bevölkerung zurückblieb.

1) Regensburg wurde nie zerstört; das beweisen die Schilderungen Aribos von Freising (s. u.), wie auch die neueren Ausgrabungen.

2) Walchsing bei Vilshofen, Wallersdorf südlich von Straubing.

3) Nach der vit. Sever. 19 ist Passau durch Alamannorum incursus assiduos gefährdet, die Bewohner von Plattling, creberrimis Alamannorum incursionibus iam defessi, verlassen die Heimat (c. 27); nach c. 25 und 31 streifen sie bis nach Noricum: das weist darauf hin, dass die bairische Ebene wenigstens zum Teil von ihnen besetzt war. Vgl. Bachmann in den Wiener Sitzungsber. 1878 (Bd. 91) S. 855 ff.

4) Vgl. S. 94.

5) Sieht man von den Annahmen älterer ab, so stehen sich zwei Hypothesen gegenüber: die Baiern sind die Markomannen oder sie sind entstanden aus den Stämmen der Rugier, Heruler, Skiren etc. Das ent-

Markomannen sind, welche sich nach ihrem alten Wohnorte Böhmen einen neuen Namen gaben, so ist nicht zu bezweifeln, dass die Hauptmasse des Stammes heidnisch war; aber es kann doch nicht ganz an Christen gefehlt haben. In der Lebensbeschreibung des Ambrosius von Mailand ist eine Markomannenkönigin Fritigil erwähnt, die mit Ambrosius in Verbindung stand: sie war durch einen Italiener, den wohl der Handel über die Donau geführt hatte, zum christlichen Glauben bekehrt worden. Ambrosius richtete einen Brief an sie, der neben der Belehrung im Christentum auch politische Ratschläge enthielt: später suchte die Königin den Bischof in Mailand auf[1]). Sollte sie die einzige Christin unter den Markomannen gewesen sein?

Mächtiger als der römische Einfluss war bei den deutschen Stämmen der gotische: ihm ist es zuzuschreiben, dass das arianische Christentum so weite Verbreitung bei ihnen fand. Wenn nun eine sonst glaubwürdige Quelle aus dem Ende des siebenten oder dem Anfang des achten Jahrhunderts von bonosianischen[2]) Baiern weiss[3]), so führt auch diese Notiz auf die Annahme gotischer

---

scheidende Argument für die erste, Zeuss'sche, Hypothese, bildet die Sprache; die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass die Markomannen seit der Mitte des fünften Jahrhunderts nicht mehr erwähnt werden. Zur Litt. vgl. Zeuss, Herkunft der Baiern 2. Aufl. 1857; Riezler, Gesch. Baierns I S. 10 ff.; Bachmann in den Wiener Sitzungsber. 1878 (Bd. 91) S. 815 ff.; Huber, Gesch. Österreichs I S. 63; W. Schultze, D. G. II S. 106 ff.

1) Vit. Ambros. 36; F. traf Ambrosius nicht mehr am Leben.

2) Vgl. über die Bonosianer Loofs, P. RE. III S. 314, 3. Aufl.

3) Vit. Salab. 2 S. 405. Cum illo in tempore (zur Zeit des Eustasius v. Luxeuil) gens Baioariorum . . in extrema Germania sita Bonosiaco infecta errore, quam Bonosiacam haeresim defensores s. ecclesiae notarunt, quae haeresis antiqui et callidi hostis irretita habenis purum hominem Dominum nostrum Jesum absque Deitate patris esse censebat etc. In der vit. Eustas. 3 S. 109 ist die Thätigkeit des Eustasius bei den Baiern erwähnt; über die letzteren wird bemerkt: eos multo labore imbutos fideique liniamento correptos plurimos eorum ad fidem convertit. Das bestätigt die Angabe der vit. Salab. ebensowenig, als es sie widerlegt. Die Richtigkeit derselben wurde von Büdinger, Wien. S. B. XXIII (1857) S. 372 ff., mit unzureichenden Gründen bestritten. Giebt man zu, dass die vit. Salab. noch im siebten Jahrhundert verfasst ist (S. 381), so ist gerade die Notiz über die Missionsreise des Eustasius sehr gut beglaubigt, da der Abt von Luxeuil auf dem Rückwege aus Baiern im Hause Godoins, des Vaters der Salaberga, verweilte, der Verfasser aber Salaberga persönlich kannte. Dass der bairische Stamm auch vereinzelte gotische Bestandteile in sich aufgenommen hat, scheint mir trotz der entschiedenen Ablehnung Riezlers Gesch. Baierns I S. 62 f., wahrscheinlich: diese Goten waren aller Wahr-

Einwirkungen. Denn nur die Goten können dem deutschen Stamm die Kenntnis von der Lehre des Bischofs von Sardica vermittelt haben. Haben aber die Bonosianer Anhänger bei den Baiern gefunden, so gewiss auch die Arianer. Ihr Glaube wurde nicht herrschende Religion, aber er war vorhanden und geduldet. Im fränkischen Reich wusste man das wohl: wie hätte sonst König Theudebert in der Ausdehnung seiner Herrschaft über Baiern einen Gewinn nicht nur für das Christentum überhaupt, sondern gerade für das katholische Christentum erblicken können[1]).

Katholische Romanen, heidnische, bonosianische und arianische, vereinzelt wohl auch katholische Deutsche lebten demnach in Baiern nebeneinander, als das Land in Abhängigkeit vom fränkischen Reiche kam. Eine fränkische, zum katholischen Christentum sich bekennende Familie erhielt nun die Herzogswürde[2]): erinnert man sich, dass Theudelinde, Gregors des Gr. Bundesgenossin bei der Bekehrung der Langobarden zur katholischen Kirche, dem agilulfingischen Haus entstammte, so erhellt, dass das kirchliche Interesse in demselben lebendig war. Noch wichtiger war, dass die fränkische Kirche in Baiern ein von ihr zu bearbeitendes Missionsfeld erkannte. Wieder ist hier Luxeuil zu nennen, und es lässt sich vielleicht noch sehen, wodurch man gerade dort auf Baiern aufmerksam wurde. Nicht allzuweit von der Stiftung Columbas entfernt, am Doubs, wohnten die Warisker: sie waren zum Teile Heiden, zum Teile Bonosianer. Eustasius von Luxeuil liess sich ihre Bekehrung zur katholischen Kirche angelegen sein[3]). Die Warisker aber waren ein Teil des Stammes der Narisker, der in der heutigen Oberpfalz sass: noch lange haben sie sich daran erinnert, dass ihre alte Heimat am Flusse Regen lag. Durch sie

---

scheinlichkeit nach Arianer. Die Warisker in Burgund waren nach vita Eust. 3 zum Teil Heiden, zum Teil Bonosianer. Sollten sie sich erst in Burgund den Bonosianern angeschlossen haben und nicht vielmehr schon früher unter gotischem Einfluss? Dann darf man aber auch bei den Resten des Stammes südlich vom Fichtelgebirge Bonosianer annehmen.

1) Ep. ad. Justin. imper. M.G. Ep. III S. 133: Quia scimus augustam celsitudinem vestram de profectu catholicorum, sicut etiam littere vestrae testantur, plena animi iucunditate gaudere etc.

2) Über die Angehörigkeit der Agilulfinger zum fränkischen Stamm s. Riezler, Gesch. Baierns I S. 72. Waren die Agilulfinger Franken, so ist an sich wahrscheinlich, dass sie auch Christen waren; was man über Theudelinde weiss, stellt die Annahme ausser Zweifel; dass Garibald Theudelindens Vater, nicht Stiefvater, war, ist so gut wie gewiss; vgl. Quitzmann, Älteste Gesch. Baierns S. 153 und Riezler, Forschgen, 16 S. 416.

3) Vit. Eustas. 3 S. 109. V. Salab. 7 S. 407.

wird man in Luxeuil auf den Gedanken geführt worden sein, den Baiern, bei denen ebenfalls Heidentum und häretisches Christentum nebeneinander bestanden, zu predigen: Eustasius selbst hat unter ihnen gewirkt. Als er das Land wieder verliess, blieben von ihm gebildete Lehrer in Baiern zurück. Die Beziehungen zwischen Luxeuil und Baiern dauerten fort: wir erinnern uns, dass der Mönch Agrestius eine Zeitlang hier arbeitete[1]. Würde eine spätere Nachricht Glauben verdienen, so hätten Chlothachar II. und die fränkischen Bischöfe den bestimmten Beschluss gefasst, die Mission in Baiern in Angriff zu nehmen[2].

Nun lockerte sich zwar nach Dagoberts Tode die Verbindung Baierns mit dem fränkischen Reiche: die bairischen Herzöge traten als unabhängige Landesherren auf[3]. Aber die Fortschritte des Christentums waren doch schon so bedeutend, dass sein Bestand dadurch nicht mehr in Gefahr geriet; im Verlauf des siebten Jahrhunderts verschwand der Arianismus, wie es scheint, ohne Schwierigkeit: auch die Heiden nahmen den christlichen Glauben an[4], ohne dass derselbe jedoch das Heidentum sofort aus den An-

---

1) Vit. Eustas. 7 S. 110. Agrestius begab sich aus Baiern nach Aquileja. Die alten Beziehungen waren also noch unvergessen.

2) Vit. Agil. 9 S. 305.

3) Riezler, Gesch. Baierns I S. 77.

4) Aribo von Freising, der seine Heiligenbiographien in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts schrieb, betrachtet Baiern am Anfang dieses Jahrhunderts als vor kurzem bekehrt, vit. Emmeram. 7 Anal. Boll. VIII S. 226: Habitatores neophiti eo adhuc tempore idolatriam funditus a se minime reppulerunt. Vit. Corbin. c. 9 Abh. d. Münch. Akad. 18. Bd. S. 255: Quia pene in christianitatis religione gens nostra ut ruda adhuc fuerat novicitate conversionis. Über die Zeit, in der Emmeram nach Aribos Bericht nach Baiern kam s. u. So gering die Glaubwürdigkeit des Freisinger Bischofs bei den Angaben über seine Heiligen ist, so wird man seiner Anschauung der Zustände Baierns doch Glauben schenken dürfen: die Erinnerung an sie musste nach einem halben Jahrhundert noch lebendig sein. Aribos Urteil wird bestätigt durch die Instruktion Papst Gregors II. von 716 (s. u. S. 364), welche ein christliches Land voraussetzt. War aber Baiern um 700 christlich, während es um 620 noch zum guten Teil heidnisch war, so ergiebt sich, dass der Übergang des Volkes zur christlichen Religion gerade in den Jahrzehnten stattfand, über welche wir am wenigsten wissen. Die Anwendung, welche Riezler, Forschgen, 16 S. 420, von Aribos Aussagen macht, ist mir nicht recht verständlich: gewiss bedeuten die habitatores neophiti genau dasselbe als die gens nuper conversa. Aber daraus folgt doch mit nichten, dass die Bekehrung des Volkes erst seit dem Jahre 697 begonnen hatte; es folgt daraus nur, dass nach Aribos Anschauung Heidenmission um 700 nicht mehr nötig war.

schauungen und Überzeugungen zu verdrängen vermochte. Woran es mangelte, war die kirchliche Organisation des Landes: im Süden bestand zwar das Bistum Seben, ein Teil des westlichen Baierns gehörte zum Augsburger Sprengel; dagegen wurde Lorch nicht mehr besetzt, und an Bistümern im innern Lande fehlte es ganz. Zwar die Herzöge, besonders Theodo [1]), sahen es als ihre Pflicht an, für Ordnung der kirchlichen Verhältnisse zu sorgen; doch ihre Massregeln gingen nicht aus von einem klaren Plan: auch fehlte Nachdruck und Konsequenz bei der Durchführung. Wie hätten sie viel erreichen sollen? Die bairische Kirche selbst aber hatte nicht einen Mann, der eine tiefere Wirksamkeit geübt hätte: man sah sich angewiesen auf die Männer, die aus der Fremde kamen, aus dem Frankenreich und aus Irland.

Einige fränkische Namen sind in späteren Biographien erhalten; die Wirksamkeit der Iro-Schotten bezeugt Bonifatius: aber ein klares Bild davon, wie die Dinge sich gestalteten, gewinnt man aus keiner Quelle.

Man nennt Rupert von Salzburg den Apostel der Baiern; doch es fehlt viel, dass er auf diesen Namen Anspruch machen könnte: er hat kein neues Land bearbeitet [2]).

1) Aribo von Freising bezeichnet Theodo als devotissimus dux, Vit. Corbin. 10 S. 255.

2) Ich halte die von Mayer im Archiv für österreich. Gesch. Bd. 63 S. 606 zuerst veröffentlichten gesta s. Hrodberti confessoris für die älteste Gestalt der Biographie Ruperts. Friedrich, der in den S.-B. der Münchener Akademie 1883 S. 509 ff. sich für die Priorität der s. g. Vit. primigenia und die Wertlosigkeit beider Schriften ausspricht, hat mich nicht überzeugt. Abgesehen von der Reise nach Pannonien ist der Hauptunterschied beider Rezensionen die verschiedene Fassung der Thätigkeit Ruperts in Regensburg und der Vollmacht Theodos. Ich stelle die betreffenden Sätze nebeneinander:

Gesta	Vita
Gesta: Quem vir Domini mox coepit de christiana conversatione ammonere et de fide catholica imbuere, ipsumque vero et multos alios illius gentis nobiles viros ad veram Christi fidem convertit et in sacra corroboravit religione.	Vita: Quem vir Domini coepit de christiana conversatione admonere et fide catholica imbuere; ipsum non multo post et multos alios istius gentis nobiles atque ignobiles viros ad veram Christi fidem convertit sacroque baptismate regeneravit et in sancta corroboravit religione.
. . concessit licentiam locum aptum eligendi sibi et suis sequacibus ubicunque ei placeret in illa provincia, ecclesias Dei restaurare et cetera ad opus ecclesiasticum habitacula perficere congruentia.	. . locum eligendi sibi et suis, ubicunque ei placeret in hac provincia ad episcopii sedem et ecclesias Dei construere et cetera ad ecclesiasticum habitaculum perficere.

Rupert war gegen Ende des siebenten Jahrhunderts Bischof von Worms[1]: ein vornehmer Mann, er rühmte sich der Verwandtschaft mit dem Königshaus, und ein Bischof, dessen geistliche Amtsführung in den Tagen der weltlichen Bischöfe auffiel. Herzog Theodo berief ihn deshalb nach Baiern. Theodo ist der erste der Agilulfinger, welcher bedeutend hervortritt. Überall zeigt er lebhaftes kirchliches Interesse: eine der ältesten Kirchen Baierns, die zu Aschheim bei München, stand in einer villa publica, einem herzoglichen Gut[2]), sie mag von ihm erbaut sein; seine Freigebigkeit

---

Dass die Verschiedenheiten nicht zufällig, sondern beabsichtigt sind, ist klar. Die Frage ist nun: Hat es mehr Wahrscheinlichkeit, dass ein Heiligenbiograph, der seinen Helden als Heidenbekehrer bezeichnet fand, ihm diesen Ruhmestitel entzog, oder dass er ihn zum Heidenbekehrer machte, wenn er das in seiner Vorlage zwar angedeutet aber nicht ausgesprochen fand? Man wird sich nur für das letztere entscheiden können. Dann sind aber die gesta der ursprünglichere Bericht. Aus demselben Grunde halte ich sie für älter als die breves notitiae Salisb. Diese verwerten die Nachrichten der gesta, indem sie sie bereits so verstehen, dass die Bekehrung Theodos Taufe Theodos ist. Und nach ihnen ergänzte der Verfasser der vita den Text der gesta. Es heisst von Theodo: ad christianitatem conversus et ab eodem episcopo baptizatus est cum proceribus suis Baioariis. Der Verfasser der vita ging noch einen Schritt weiter, indem er das Volk, nicht nur den Adel nannte. Dass der Verfasser der vita aus den breves notitiae ergänzte, ergiebt auch der oben mitgeteilte zweite Satz: er nahm die Worte ad episcopii sedem in den Satz der gesta auf und machte nach den br. not. aus dem restaurare ein construere. Da die breves notitiae um d. J. 800 zusammengestellt, die gesta also vor diesem Jahre verfasst sind, so stehen sie den Ereignissen ziemlich nahe. Fraglich bleibt dann nur, ob das Verständnis der gesta, das schon in den breves notitiae vorliegt, richtig ist. Der Vergleich mit vit. Eust. 3 zeigt, dass bei den Worten ad fidem convertere nicht an die Bekehrung von Heiden gedacht werden muss: hier ist dies Verständnis, durch die Beisätze catholica und vera wie durch das corroborare in religione und restaurare ecclesias ausgeschlossen. Vgl. über das Verhältnis der beiden Biographien B. Sepp im Programm des Regensb. Liceums 1890/91. Hier ist auch der Text der Gesta von neuem herausgegeben. Der Streit über die Zeit Ruperts braucht nicht mehr erwähnt zu werden, nachdem Friedrich a. a. O. seine frühere Ansicht (Das wahre Zeitalter des heiligen Rupert 1866) aufgegeben hat. Huber, Gesch. d. Einführung etc. II S. 11 ff. wird trotz der Menge seiner Gründe schwerlich viele Gläubige finden.

1) Rupert ist im 2. Jahre Childeberts Bischof von Worms. Da im Jahre 748 (Brev. notit. VIII, 13 Keinz, S. 34) noch Schüler Ruperts und von ihm eingekleidete Mönche am Leben waren, so ist dieser König Childebert III. 695—711.

2) Erwähnt Vit. Emmer. 23 S. 237; Aschheim als villa publica M.G. Leg. III, 458.

gegen die kirchlichen Stiftungen war grossartig; seine Beziehungen zu Rom sind sogleich zu erwähnen; dabei handelte es sich nicht um Bekehrung sondern um Organisation. Auch den fränkischen Bischof hat er nach Baiern berufen, nicht um das bairische Volk zum Christentum zu bekehren, sondern um die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen [1]). Seine Absicht war aber schwerlich, den Anschluss der bairischen an die fränkische Kirche zu suchen; das würde der konsequent festgehaltenen Richtung der bairischen Politik widersprochen haben; und welchen Gewinn hätte die bairische Kirche von dem Anschluss an die fränkische haben können, die zusehends sank [2])? Im Jahre 696 verliess Rupert Worms: er begab sich nach Regensburg, der Residenz Theodos. Noch im nächsten Jahrhundert hat die „aus behauenen Steinen errichtete, uneinnehmbare“ Befestigung die höchste Bewunderung der Landeskinder erregt [3]). Damals war Regensburg wohl der einzige Ort Baierns, der städtischen Charakter trug; wie kaum ein zweiter deutscher Stamm war der bairische ein Volk von Bauern: des Reichtums an Korn, Wein und Obst, an Vieh und Wild rühmte man sich gerne, daran hatte man seine Freude [4]). Es ist klar, dass aus diesem Zustand des Landes der kirchlichen Organisation die grössten Schwierigkeiten erwuchsen. Die Städte, welche zu Mittelpunkten des kirchlichen Lebens werden sollten, waren nicht vorhanden. Man bemerkt, dass Rupert die Schwierigkeit sofort wahrnahm. Nach kurzer Thätig-

---

1) Das ergiebt sich aus der Vollmacht, welche der Herzog Rupert erteilte: locum aptum eligendi sibi et suis sequacibus ubicunque ei placeret in illa provincia, ecclesias Dei restaurare et cetera ad opus ecclesiasticum habitacula perficere congruentia (c. 5).

2) Am wenigsten Wahrscheinlichkeit hat es, dass Ruperts Mission durch die fränkischen Machthaber „in einer wohlberechneten Verbindung religiöser und politischer Absichten wenn nicht veranlasst, doch gefördert“ wurde (Riezler S. 100). Dazu würde sich Pippin sicher nicht eines Merowingers bedient haben. Will man Vermutungen aufstellen, so liegt, wie mich dünkt, eine andere Kombination näher: Theodo suchte der drohenden Macht des Hausmeiers gegenüber eine Stütze in der Verbindung mit dem Königshaus: so hat man bekanntlich später in Schwaben im Gegensatz zu Karl Martell das Merowingische Königtum betont. Arnulfinger und Agilulfinger aber waren alte Gegner, vgl. Fredeg. chron. IV, 52.

3) Vit. Emmeram. 4: Que sectis constructa lapidibus in metropolim arcem huius gentis excreverat; c. 6: In expugnatione difficilis, lapidibus quadris edificata et turrium magnitudine sublimis etc. Nach c. 34 wurde der Leichnam Emmerams in S. Georg zu Regensburg beigesetzt.

4) Vit. Emmeram. 6.

keit in Regensburg zog er donauabwärts: hier lag der alte Bischofssitz Lorch: das Bistum hatte sich aufgelöst[1]), wahrscheinlich als die Stadt nach dem Abzug der Romanen zerstört wurde. Nun hatte sich zwar inzwischen an dem alten Platz eine neue Ortschaft erhoben; aber für ein bairisches Bistum war Lorch wenig geeignet: an der Grenze des Landes gelegen, von einem Feinde bedroht, dessen Gefährlichkeit man in Regensburg wohl kannte[2]), war es einer der unsichersten Plätze des Herzogtums. Rupert musste weiter im Innern des Landes einen Ort für das Bistum suchen. Er nahm den Rückweg nicht mehr an der Donau, sondern an der Traun aufwärts. So kam er an die Seen des Salzkammerguts: hier fand er eine zahlreiche romanische Bevölkerung, die ihn bereitwillig aufnahm: am Südufer des kleinen Wallersees gründete er eine Peterskirche, um welche der Ort Seekirchen entstand. Doch ein Bischofssitz konnte unter den zerstreuten Gehöften auf den Alpen und an den Seen nicht errichtet werden[3]). Aber die Romanen erzählten ihm von den Ruinen der grossen Römerstadt Juvavum, er suchte sie auf und entschloss sich dort zu bleiben. Was ihn bestimmte, war wohl weniger der Gedanke an die romanische Bevölkerung, von der er Förderung seines Vorhabens sich versprach — denn nachhaltige Unterstützung, wie sie ihm nötig war, konnte er nur bei dem Herzog finden — als die Überlegung, dass die zerstörte Stadt, im Zentrum des Landes, da wo das Gebirge sich gegen die Ebene öffnet, gelegen, sich wieder aus den Trümmern erheben werde, wenn sie Sitz eines bairischen Bistums sei. Herzog Theodo gewährte zur Gründung einer Kirche eine reiche Landschenkung[4]). Und nun legte Rupert Hand ans Werk: neben der dem Apostelfürsten geweihten Kirche[5]) erhob sich ein Kloster und

---

1) Zu dieser Annahme nötigt die Fahrt Ruperts. Dass die Bischöfe Erchanfrid und Otkar Mon. Boic. XXVIII, 2 S. 35; 39 f.; 63, wie Rettberg wahrscheinlich findet KG. D. II S. 246, Bischöfe von Lorch gewesen seien, lässt sich nicht begründen: sie stehen vielmehr mit der Passauer Kirche in Zusammenhang, ohne doch für Bischöfe einer Passauer Diözese gehalten werden zu können. Über die Formel vocatus episc., die hier gebraucht wird, s. Friedrich Münchener SB. 1882, 1 S. 313. Eine Nötigung, die genannten für etwas anderes als Missionsbischöfe zu halten, finde ich freilich in der Formel nicht.

2) Vit. Emmeram. 5.

3) Huber, Gesch. der Einführung etc. macht Seekirchen zur ecclesia Petena s. S. 348 Anm. 4.

4) Jndic. Arn. 1 S. 15. Brev. not. II S. 28.

5) Vgl. Alcuini carm. 109 S. 335.

die Wohnungen für die Kleriker[1]); auch ein Nonnenkloster wurde bald errichtet. Von Worms her holte sich Rupert Priester und Mönche als Mitarbeiter, seine Verwandte Erendrud, die einem fränkischen Kloster vorstand[2]), folgte gleichfalls seinem Rufe nach Baiern. Noch unter Theodo wurde ein weiteres Kloster, die Zelle des hl. Maximilian im Pongau gestiftet[3]). Von Salzburg aus hat Rupert noch mehrere Jahre in Baiern gewirkt[4]): als Bischof hatte er die Möglichkeit Kirchen und Priester zu weihen: aber so segensreich seine Thätigkeit gewesen sein mag, Salzburg wurde durch ihn nicht zu einer Stadt: es blieb ein Kloster, und als Rupert starb, hatte er zwar als Abt von S. Peter ununterbrochen Nachfolger, aber nicht als bairischer Bischof: seine Stiftung verkrüppelte[5]).

Und doch war er ohne Zweifel der bedeutendste der in Baiern

---

1) In den Zusätzen zur Convers. Bagoar. 5 S. 8 werden die Kleriker Kunibald und Gisilar als Begleiter R.'s genannt.

2) Gest. Hrodberti 6 S. 608. Indic. Arnon. VII, 1 S. 23. Brev. Not. IV. Eine Biographie der Erendrud ohne histor. Wert in den A. S. Mab. III, 1 S. 133.

3) Indic. Arn. VIII, 1 S. 25. Brev. Not. III.

4) Zuverlässige Nachrichten über die spätere Thätigkeit Ruperts fehlen; was Huber, Gesch. der Einführung etc. II S. 171, über sein Wirken in Alt-Ötting u. III S. 142 ff. über seine Missionsarbeit überhaupt erzählt, ist mehr Roman als Geschichte: es ist zu bedauern, dass so viel Fleiss und Belesenheit durch einen so vollständigen Mangel an Kritik um allen Wert gebracht wird.

5) Die Thatsache, dass das Salzburger Bistum wieder aufhörte, ergiebt sich aus Bonif. ep. 38 S. 105 (45 S. 293); wie lange vor dem J. 739, lässt sich nicht feststellen. Die dem 9. Jahrhundert angehörigen Verse de ordin. comprov. pontif. kennen zwischen Rupert und dem von Bonifatius eingesetzten Johannes die beiden Bischöfe Vitalis und Flobargisus (M.G. Scr. XIII S. 351); die Bischofskataloge nennen ausserdem noch Anzogolus oder Anzologus, Savolus, Izzio oder Ezzius (l. c. S. 353). Der Anhang zur vit. primig. Ruperts (Scr. IX S. 6) bezeichnet die drei Genannten als Äbte, welche zwischen Vitalis und Flobargisus das Bistum leiteten, ohne jedoch die bischöfliche Ordination zu besitzen. Ist hier eine Vermutung erlaubt, so liegt nahe, in Vitalis, der als vir carus omni populo, egregius doctor et seminator verbi Dei charakterisirt wird, jenen Presbyter Vitalis zu sehen, der Emmeram als Dolmetscher begleitete (§ 3); er mag von diesem die bischöfliche Konsekration erhalten haben; starb Emmeram vor ihm, so gab es nach seinem, des Vitalis, Tode in Baiern keinen Bischof: so erklärt sich, dass er keine Nachfolger hatte, und dass nach Gregors II. Instruktion von 716 Baiern als Land ohne Bischof erscheint. Flobargisus wird später ähnlich wie Vivilo von Passau und vielleicht Korbinian von Freising in Rom ordinirt worden sein.

wirkenden Fremdlinge. Nur als Klosterstifter wird man Emmeram von Regensburg zu betrachten haben, der nach kurzer Wirksamkeit in Baiern einen gewaltsamen Tod fand. Wir wissen kaum etwas von ihm; denn die beiden Thatsachen der Gründung des nach ihm genannten Klosters in Regensburg und seiner Ermordung sind allein historisch gesichert: alles andere, was von ihm erzählt wird, ist legendarisch [1]). Seine Stiftung bestand fort; in Regensburg wird nach ihm ein Bischof Erhard erwähnt [2]): er mag in der herzoglichen Stadt seinen Sitz gehabt haben: aber Bischof einer Diözese Regensburg war er so wenig als Emmeram [3]).

Völlig unbekannt ist uns, wo die Iro-Schotten, deren Thätigkeit man neben der Ruperts und Emmerams hergehend denken muss,

---

1) Aribo oder Arpeo von Freising, dessen Episkopat zwischen 764 und 784 fiel, stand den Ereignissen nicht übermässig ferne; gleichwohl hat seine Biographie E.'s nur geringen Wert: er weiss wenig von seinem Helden und was er weiss, leidet an grosser Unwahrscheinlichkeit. Er lässt Emmeram, Bischof von Poitiers, mit der Absicht das Evangelium bei den Avaren zu predigen, unter Herzog Theodo nach Baiern kommen; dass der letztere mit dem Theodo der vit. Corbin. identisch sein soll, ergiebt sich daraus, dass Aribo die religiösen Zustände Baierns in beiden Biographien ganz übereinstimmend schildert. Er hat also überhaupt nur von einem Theodo gewusst. Die Thatsache, dass Emmeram unter ihm, also in derselben Zeit wie Rupert nach Baiern kam, wird man als richtige Überlieferung annehmen dürfen, ebenso dass er Gründer des nach ihm genannten Klosters in Regensburg war; das verbürgt der Name; dass er als Abt die bischöfliche Ordination besass, hat nichts Auffälliges; ebensowenig, dass er nur kurz in Regensburg verweilte. Endlich, dass er gewaltsam ums Leben kam, wird nicht nur Thatsache sein, sondern gerade die Thatsache, um derentwillen Aribo die Biographie eines Mannes schrieb, über den er nichts wusste: es ist bekannt, dass jeder gewaltsam getötete Kleriker sofort als Märtyrer galt. Völlig unverständlich ist dagegen der Bericht über die Ursache der Ermordung des Bischofs, nur zeigt vit. Corb. 30 S. 268, dass Aribo ein gewisses Wohlgefallen an dergleichen schmutzigen Phantasien hatte, wie er sie hier verwertet; je klarer die Parallele ist, um so gewisser handelt es sich nur um eine Erfindung Aribos. Emmerams Tod bleibt ein unaufgeklärtes Rätsel. Oder sollte hier der Gegensatz gegen den fränkischen Missionar zur Erklärung herbeigezogen werden dürfen?

2) Das Verbrüderungsbuch von S. Peter in Salzburg hat ihn neben Vivolus von Passau (70, 4).

3) Einen weiteren Namen kennt Arnold de s. Emmer. I, 1 M.G. Scr. IV, 549; er sagt von Herzog Hucbert: qui b. Georgio (d. h. der Georgskapelle zu Regensburg) et s. Emmerammo sub quodam Rathario adventitio episcopo donaverat curtem, quae in pitaciis, quibus haec excerpsimus, Pirchinwanch nuncupatur.

gearbeitet haben [1]). Und doch müssen sie eine breitere Wirksamkeit entfaltet haben, als diese fränkischen Männer, sonst wäre der Argwohn, den man in Rom gegen sie hegte, nicht erklärlich [2]).

Dagegen befinden wir uns auf historisch sicherem Boden, wenn über die ersten Beziehungen der bairischen Kirche zu Rom zu berichten ist. Herzog Theodo selbst begab sich im J. 716 nach Rom: der Biograph Gregors II. vergisst nicht hervorzuheben, dass er der erste Mann seines Stammes war, welcher die Schwellen der Apostel besuchte [3]). Er verhandelte mit dem Papst über die kirchlichen Zustände seines Landes: man plante eine Organisation der bairischen Kirche durch Beauftragte des Papstes. Noch im Jahre 716 sollte sich als römischer Legat ein Bischof Martinian, begleitet von einem Presbyter Georg und einem Subdiakon Dorotheus über das Gebirge begeben. Wir besitzen noch die Instruktion, welche Gregor II. ihnen erteilte [4]).

Sie wurden angewiesen, bei der Organisation der neuen Provinzialkirche den herkömmlichen Grundsätzen zu folgen: die kirchliche Einteilung des Landes sollte sich an die politische anschliessen. Baiern war damals kein einheitliches Gebiet; denn Theodo hatte vor seiner Romfahrt die Regierung mit seinen Söhnen geteilt [5]): er behielt seinen Sitz in Regensburg, seine Söhne Theodebert und Grimoald regierten in Salzburg und Freising, Thassilo II. scheint den Nordosten des Landes erhalten zu haben mit dem Sitze in Passau. In jedem Gebiet sollte wenigstens ein Bistum errichtet werden [6]); der Bischof des bedeutendsten Ortes sollte als Erzbischof an die Spitze der bairischen Kirche treten: die Ordination des Erzbischofs behielt der Papst sich vor, nötigen Falles auch die Ernennung eines Italieners: man zweifelte in Rom, ob es unter dem bairischen Klerus einen geeigneten Mann gebe [7]).

Nächst der Errichtung der Bistümer schien am nötigsten eine durchgreifende Visitation der Geistlichkeit: weder die Orthodoxie vieler Priester noch die Rechtmässigkeit ihrer Ordination war über jeden Zweifel erhaben. Gregor verfügte deshalb, dass nach

---

1) Höchstens lässt sich vermuten, dass Weihenstephan bei Freising eine iro-schottische Stiftung ist; Aribo wenigstens behauptet nicht, dass das Kloster von Korbinian gestiftet sei; s. S. 367, 1.

2) Vgl. Bonifat. ep. 37 S. 103 (44 S. 292).

3) Lib. Pontif. Vit. Greg. II. 4 (ed. Duchesne I S. 398).

4) M.G. Leg. III S. 451 ff. Vgl. über sie Gengler, Beiträge I S. 46 ff.

5) V. Corbin. 10 S. 255.

6) C. 3.

7) C. 4.

beiden Richtungen eine Untersuchung angestellt würde: nur solche Männer seien als Priester anzuerkennen, gegen welche ein Vorwurf nicht erhoben werden könne: allen anderen sei der Dienst in der Kirche zu verwehren und sie seien durch geeignete Personen zu ersetzen [1]. Die weiteren Bestimmungen seiner Bulle beziehen sich auf die Führung des bischöflichen und priesterlichen Amts, auf die Einrichtung des Gottesdienstes nach römischem Muster [2], auf die Beobachtung der kirchlichen Ehehindernisse [3], die Ausrottung heidnischen Aberglaubens [4]. Wenn noch einzelnes andere erwähnt wird — Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen [5], Fasten am Sonntag [6], Widerstand gegen die Busszucht [7], irrige Anschauungen über die Auferstehung [8] — so ist es möglich, dass diese Punkte mit Rücksicht auf spezifisch bairische Verhältnisse erwähnt wurden: aber für sicher ist das durchaus nicht zu halten.

Die Instruktion [9] zeigt, dass man in Rom wohl erkannte, welche Bedeutung die Organisation einer bairischen Kirchenprovinz haben würde. Aber zur Ausführung ist die Sache nicht gekommen: wir wissen nicht, ob die römische Gesandtschaft sich wirklich nach Baiern begeben hat. That sie es, so gelang es ihr so wenig als dem fränkischen Bischof Ordnung zu schaffen: möglicherweise wirkte der Tod Theodos hindernd; doch der Hauptgrund lag jedenfalls in dem Zustande des Landes und des einheimischen Klerus.

In derselben Zeit, in welcher man sich mit diesen Plänen trug,

---

1) C. 1. Bei dieser Untersuchung sind der Herzog und die Magnaten als mithandelnd gedacht: ut cum duce provinciae deliberetis, quatenus conventus agregatur sacerdotum et iudicum atque universorum gentis eiusdem primariorum.

2) C. 5; 1 f. Duldung der Priesterehe (Riezler, Forsch. 16 S. 413) kann ich in der Bestimmung, dass kein Bischof digamum aut qui virginem non est sortitus uxorem . . sacros ordines permittat accedere, nicht finden. Mit der Ordination übernahm der bisher Verheiratete die Verpflichtung, seine Ehe nicht fortzusetzen.

3) C. 6.

4) C. 8: Somnia et auguria; c. 9: incantationes, fastidiationes, observationes dierum kalendarum.

5) C. 7. Damit vgl. Bonif. ep. 55 S. 158: Quidam abstinentes a cibis, quos Deus ad percipiendum creavit; quidam melle et lacte proprie pascentes se, panem et ceteros abiciunt cibos.

6) C. 10.

7) C. 12.

8) C. 13.

9) Wenn Breysig, Jahrbb. S. 52 diese Instruktion als Konkordat bezeichnet, so ist das wenig zutreffend.

fand noch einmal ein fränkischer Mann am bairischen Hofe Aufnahme und in Baiern einen Ort für seine Thätigkeit: Korbinian [1]. Aber auch er war kein Organisator, sondern ein Prediger mönchischer Askese. Die bischöfliche Ordination besass er: wenigstens betrachtete man ihn später als ersten Bischof von Freising [2]; seine Thätigkeit teilte sich zwischen diesem Ort und Mais bei Meran. Hier fand er sein Grab. In Freising wusste man später manches von dem schroffen, energischen Auftreten Korbinians zu erzählen: wie er den Herzog Grimoald nötigte, die Auflösung seiner Ehe mit Piltrud, der Witwe seines Bruders Theodebald zuzusagen, wie er dem Herzog die Freundschaft aufkündigte, als dieser von dem Brot, über das der Bischof das Kreuzeszeichen gemacht hatte, seinem

1) Die Zuverlässigkeit der Biographie Korbinians ist nicht grösser als die der Lebensbeschreibung Emmerams. Aribo häuft auf seinen Helden alles, was nach den Anschauungen der Zeit einen Heiligen erhob: asketische Vollkommenheit, Wunder, kirchliche Würden, Verkehr mit geistlichen und weltlichen Grossen, Verehrung des Volkes: aber die Vorgänge, die er erzählt, entbehren stets der Veranlassung wie der Folgen. Der fränkische Asket wird zweimal nach Rom geführt: man sieht nicht, warum; er wird in Rom zum Bischof ordinirt, erhält sogar das Pallium: man sieht nicht, wozu; er bittet den Papst, dass er ihm gestatte, in ein Kloster einzutreten; der Papst versammelt, um zu entscheiden, eine Synode: diese erklärt sich für Ablehnung der Bitte. Nun kehrt Korbinian zurück: auf Befehl Grimoalds wird er auf bairischem Gebiete festgehalten: aber statt dass er nun zum Herzog gebracht würde, hat er Musse, in Mais bei Meran das Andenken des hl. Valentin zu ehren. Dann macht er sich durch einen bestimmten Befehl Grimoalds genötigt nach Freising auf: allein hier angekommen weigert er sich 40 Tage lang, den Herzog vor sich zu lassen: er empfängt ihn erst, als dieser ihm die Auflösung seiner Ehe zusagt, und bleibt nun in Freising, obgleich Grimoald seine Zusage nicht hält: mit Unterstützung Grimoalds erwirbt er Kains bei Meran (Camina). Nach einiger Zeit flieht er vor den Nachstellungen Piltruds nach Mais. Die Thronbesteigung Hucberts macht ihm die Rückkehr nach Freising möglich: hier stirbt er, nachdem er Anordnung getroffen, dass sein Leichnam nach Mais gebracht werde, von wo ihn erst Aribo nach Freising zurückholte. Es ist nicht möglich, hier Wahrheit und Erfindung zu scheiden: als thatsächlich bleibt nur das im Texte Angeführte.

2) Nach Vit. Corb. 23 und 28 ist die Marienkirche in Freising, der spätere Dom, die Kirche Korbinians. Korbinian als erster Bischof zu Freising ist auch sonst bezeugt (Vers. de ord. comprov. pontif. S. 352); dass man aber nicht an ein Bistum Freising im späteren Sinn denken darf, ist klar: Korbinian war ein Kleriker, welcher die bischöfliche Ordination besass und in Freising seinen Sitz hatte: bischöfliche Sprengel gab es in Baiern erst seit Bonifatius.

Hunde vorwarf: aber um so weniger wusste man von dem, was er geleistet: nicht einmal die Gründung des Klosters Weihenstephan liess sich auf ihn zurückführen [1]): es scheint eine ältere Stiftung vielleicht keltischer Männer zu sein.

Die kirchlichen Organisationspläne für Baiern kamen nach Theodos Tod völlig ins Stocken. Zugleich begannen nun Verwickelungen mit dem fränkischen Reich: sie führten zum Verluste der bairischen Selbstständigkeit; Karl Martell nötigte durch wiederholte Züge die Baiern zur Wiederanerkennung der fränkischen Oberherrschaft [2]). Kirchlich war das ohne Folgen; denn von der fränkischen Kirche konnten belebende Einwirkungen nicht ausgehen. In Rom verlor man zwar Baiern nicht ganz aus den Augen: der Papst weihte gelegentlich einen Bischof für die eine oder andere der nach und nach entstehenden Städte [3]): aber irgend etwas Durchgreifendes geschah nicht mehr.

Die Zustände waren infolgedessen im Anfang des achten Jahrhunderts kaum weniger verworren als im Anfang des siebenten. Feste Bischofssitze mit bestimmt abgegrenzten Diözesen gab es nicht; die Bischöfe, die da und dort erwähnt werden, waren wohl zumeist Fremde, die, sei es in ihrer Heimat, sei es in Rom, die bischöfliche Konsekration erhalten hatten. Sie lebten mit den Genossen, die sich an sie anschlossen, nach der Weise der Mönche [4]):

1) Das auf der Höhe dem Domberge gegenüber gelegene oratorium b. Stephani wird vit. Corb. 21 erwähnt, die Gründung durch Korbinian jedoch nicht behauptet; nach dem Schluss des Kapitels lässt er sich bei der Kirche eine domus exigua bauen. Man könnte darin die erste Niederlassung von Mönchen bei der Kirche sehen. Doch scheint mir nicht wahrscheinlich, dass die einsam auf dem Berg gelegene Kirche jemals ohne eine Kongregation war, der sie diente. Ich vermute deshalb die Stiftung des Klosters durch Kelten. Aber es muss bald wieder eingegangen sein; denn im 11. Jahrhundert wurde es neu gegründet.

2) Fredeg. contin. 12 S. 175.

3) Gregor III. ordinirte Vivilo von Passau: aber auch er hatte anfangs keinen bestimmten Sprengel: nach den Worten Gregors traf erst Bonifatius die Anordnung, ut unusquisque episcopus suum habeat parrochium, ep. 38 S. 105 (45 S. 293). Die spätere Annahme einer Verlegung des Bischofssitzes von Lorch nach Passau ist völlig unhaltbar. Das Bistum Lorch hatte schon aufgehört, als Rupert nach Baiern kam (s. o. S. 361). Von Vivilo wissen wir, dass er am 1. Nov. 736 die Stefanskirche in Passau weihte M.B. 28, 2 S. 53 No. 66.

4) Beispiele sind die schon genannten (S. 361 Anm. 1) Erchanfrid und Otkar: der erstere verweilt einige Zeit cum suis fidelibus in Passau; in seiner Gegenwart werden Schenkungen vorgenommen (Mon. Boic. XXVIII, 2

ihre Würde gab ihnen ein gewisses Ansehen und machte ihnen möglich, Priester und Kirchen zu weihen. An Priestern war kein Mangel; aber bei den meisten war nicht festzustellen, ob und von wem sie die Ordination empfangen hatten [1]): theologische Bildung fehlte ihnen ganz; nicht einmal der lateinischen Sprache waren alle mächtig: sie entschlossen sich, auch bei den liturgischen Handlungen die Volkssprache zu gebrauchen [2]). Was das Volk anlangt, so war die Macht heidnischer Anschauungen und Gewohnheiten so wenig gebrochen, wie bei den benachbarten Alamannen. Wenn irgend wo, so waren in Baiern kirchliche Reformen nötig.

Werfen wir noch einen Blick auf die nordwestlichen Nachbarn Baierns, die Thüringer [3]). Sie bewohnten im Beginn des sechsten Jahrhunderts ein weit ausgedehnteres Gebiet als gegenwärtig. Im Norden erreichten sie den Harz, im Süden die Donau, im Westen die Tauber, nur die Ostgrenze, die Saale, scheint gleich geblieben zu sein. Eine frühzeitige Berührung mit dem Christentum steht auch bei diesem Stamme ausser Frage. Auch hier aber gehen arianische Einflüsse den katholischen voran, oder, wie sich die Sache auch fassen lässt, gotische den fränkischen. Dass Theodorich d. Gr. Thüringen in sein politisches System zu ziehen versuchte, ist bekannt: Mittel zu diesem Zweck war die Vermählung seiner Nichte Amalaberga mit dem Thüringerkönig Hermenefrid [4]). Während dadurch das arianische Christentum in dem einen Zweig der herr-

S. 35; 39 f.; 63); der letztere verweilt una cum fidelibus suis in loco nuncupante ad Puoche, ubi preciosus martyr Florianus corpore requiescit (l. c. S. 35). Die Zeit beider ist völlig ungewiss. Dass sie nicht die einzigen Bischöfe dieser Art waren, zeigt die Erwähnung anteriorum episcoporum (l. c. S. 40) und der adventitius episcopus Rathar (S. 363 Anm. 3). Noch unter Odilo hört man von einem vacans episcopus nomine Liuti (Brev. not. VIII, 10).

1) Bonif. ep. 38 (45): Presbiteros vero, quos ibidem repperisti — si incogniti fuerint viri illi, a quibus sunt ordinati, et dubium est, eos episcopos fuisse an non, qui eos ordinaverunt etc.

2) Ibid. Qui baptizati sunt per diversitatem et declinationem linguarum gentilitatis.

3) Vgl. über die Thüringer W. Schultze, D. G. II S. 98 ff.; Lamprecht I S. 288; über das mit Thüringen zunächst noch verbundene Ost-Franken Stein, Gesch. Frankens I, u. Gengler Beiträge IV.

4) Cassiod. IV, 1 S. 114. Die Verschiedenheit der Religion wird nicht erwähnt, wenn man nicht eine Andeutung in den Worten finden will: Quae et dominatum vobiscum iure compleat et nationem vestram meliore institutione componat.

schenden Familie Anhang gewann, wandte sich der zweite dem katholischen Christentum zu: Hermenefrids Bruder Berthar ist der Vater der heiligen Radegunde[1]). Wie weit das Christentum von den Höfen in das Volk eindrang, lässt sich nicht sehen; ohne Einfluss konnte aber der Übertritt der Fürsten nicht bleiben. Doch veränderte sich bald die gesamte Situation: Theuderich I. und sein Bruder Chlothachar schlugen im Jahr 531 Hermenefrid in einer Schlacht an der Unstrut: die Folge war die Vernichtung des Thüringerreichs: einige Striche im Norden wurden den Sachsen, den Bundesgenossen der fränkischen Brüder, überlassen; seitdem ist der Harz sächsisch; die Hauptmasse des Landes aber vereinigte Theuderich mit seinem Reiche[2]). In unmittelbarer Verbindung mit Auster blieb Thüringen bis auf Dagobert. Während dieser Zeit wird das Eindringen fränkischer Ansiedler in die Gegenden am Maine stattgefunden haben, das schliesslich dazu führte, dass sie den thüringischen Namen verloren und zu fränkischem Lande wurden. Seitdem ist der Thüringer Wald die Grenze zwischen beiden Stämmen[3]). Dagobert gab dem Lande in der Person Radulfs einen eigenen Herzog[4]). Wurde schon dadurch die Verbindung mit dem Reich gelockert, so bestand sie vollends seit Radulfs Abfall unter Sigibert III. nur noch dem Namen nach[5]).

Für die Christianisirung des Landes war die ein Jahrhundert lang dauernde unmittelbare Verbindung mit Auster von Wert. Von planmässiger Missionsthätigkeit der fränkischen Kirche während dieser Zeit ist zwar keine Rede: aber man muss annehmen, dass die fränkischen Einwanderer zum grossen Teile Christen waren. Durch sie fasste das Christentum am Ufer des Mains zuerst Fuss. Die Beziehung zu den kirchlichen Stiftungen jenseits des Rheins hielten sie fest: es kam wohl vor, dass ein Mainzer Bischof eine Kirche weihte[6]); erwarben die Klöster Weissenburg und Echternach

---

1) Es fehlt jede Andeutung darüber, dass Radegunde erst nach ihrer Gefangennehmung oder Vermählung zum Christentum übertrat. Gregor v. Tours erwähnt nur ihre conversio ad Deum, d. h. ihre Zuwendung zur asketischen Lebensweise (H. Fr. III, 7); man muss also annehmen, dass sie sich schon in Thüringen zum christlichen Glauben bekannte.

2) Greg. Tur. H. Fr. III, 7.

3) Die Bezeichnung Ost-Franken bei Einhard Annal. z. 778 S. 53, Annal. Fuld. z. 785.

4) Fredeg. IV, 77. Über die wahrscheinliche Ursache vgl. W. Schultze, D. G. II S. 200.

5) Ib. c. 87.

6) O. Falk erwähnt in den Forschungen Bd. 25 (1885) S. 578 eine Inschrift aus Nölkheim bei Aschaffenburg: Hic primo ecclesiam struxit

wahrscheinlich schon in der nächsten Zeit nach ihrer Stiftung Grundbesitz in ostfränkischen Orten, so ist auch dadurch gesichert, dass die Kirche am Main als Tochterkirche der rheinischen Kirche zu betrachten ist.[1]) Auch Radulf und seine Nachfolger waren Christen. Noch konnte es in dieser Zeit vorkommen, dass ein gewaltthätiger thüringischer Grosser ein paar fremde Glaubensboten hinrichten liess; denn der starre Sinn der Heiden bäumte sich gegen die Forderungen, welche die christlichen Prediger erhoben. Aber solche vereinzelte Gewaltthaten hinderten nicht, dass das Christentum unter den Thüringern mehr und mehr die Oberhand gewann. Zu verdanken war dies neben den fränkischen Einwirkungen den hier wie überall in Deutschland auftretenden keltischen Missionaren. Ihr Hauptsitz scheint Würzburg gewesen zu sein. Noch findet man die Spuren ihres Wirkens in den Handschriften mit irischen Schriftzügen, die durch sie nach Würzburg gekommen sind.[2]) Dass ihre Arbeit nicht vergeblich war, ist unbestreitbar: sie erreichten, dass Thüringen im Anfang des achten Jahrhunderts für ein christliches Land galt; freilich war das Heidentum noch keineswegs ausgerottet.[3]) Bekannt ist von diesen Kelten nur ein Mann, Kilian in Würzburg, der, wie es scheint, um seines Glaubens

---

Adalhuno sacerdos temporibus Theobaldi ducis sed quam Regbertus Pontifex Moguntiacensis honori dicavit martyrum Dionysii et sociorum. Der Inhalt der Inschrift bietet keinen Anlass zu Bedenken: Regbert würde identisch sein mit Rigobert, nach den Mainzer Katalogen Vorgänger Gerolds; über Herzog Theotbald s. S. 371 Anm. 3.

1) Bossert hat im Archiv d. hist. V. f. U.-Franken 37. Bd. S. 95 ff. darauf hingewiesen, dass nach dem Lib. poss. des Kl. Weissenburg (Tradit. Wizenb. ed. Zeuss S. 281 No. 36—38) dieses Kloster Besitzungen in Schweinfurt und den benachbarten Orten Aschach und Fuchsstadt, vielleicht auch in Westheim a. Saale hatte; ebenso Echternach in einer Anzahl von Orten des Saale- und Werngaus (vgl. Dronke, C. d. Fuld. S. 301 No. 653). Es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass diese Besitzungen vorbonifazischen Ursprungs sind, also in den Anfang des 8. Jahrhunderts gehören.

2) Vgl. die Bemerkung von Pertz, Archiv VII S. 106. Die angeblich in dem Grabe Kilians gefundene Evangelienhandschrift (Eckart, Francia orient. I S. 451) ist in zierlicher Uncialschrift geschrieben (Schepss, D. ältest. Ev. Handschr. der Würzb. UB. 1887 S. 6). Ihre Zugehörigkeit zu Kilian ist ganz unsicher.

3) Willib. vit. Bonif. 5 S. 446; 6 S. 453. Bonif. ep. 18 S. 78 (17 S. 266). Die Worte Gregors II. über gewisse deutsche Stämme: Sub relegione christiana idolorum culturae eos servire cognovimus, beziehen sich ohne Zweifel auf die Thüringer. Offenes Heidentum ergiebt sich aus ep. 20 S. 80 (19 S. 268) und 26 S. 86 (25 S. 274).

willen getötet wurde.[1]) Sein Name genoss später grosse Verehrung, unzählige Kirchen wurden nach ihm genannt: aber von seiner Person wissen wir nichts; denn alles, was von ihm und seinem Wirken berichtet wird, ist entweder unglaubwürdig oder unsicher.[2]) Unter Pippin trat an die Stelle des einheimischen Herrschergeschlechts ein fränkisches. Er übergab das thüringische Herzogtum einem gewissen Theotbald, auf welchen Hedenus folgte.[3]) Beide

1) Die einigermassen glaubwürdigen Nachrichten über Kilian beschränken sich auf das, was Hraban in seinem Martyrologium z. 24. Juli giebt. Danach war er ein Iro-Schotte, welcher in Würzburg predigte und mit zwei Gefährten durch den iudex Gozbert hingerichtet wurde. Erwähnt wird er bereits in dem Kalendarium Karls d. Gr. (Piper, Karls d. Gr. Kalend. u. Ostertafel 1856 S. 26), im Brev. Richenov. s. IX s. A. S. Boll. Nov. II, 1 S. 88 und in einem Würzb. Nekrologium des 9. Jahrh., Dümmler in den Forsch. VI S. 116.

2) Über die vit. Kil. Rettberg, KG. D. II S. 304, vgl. Holder-Egger M.G. Scr. XV S. 46 Anm. 5.

3) Rettberg scheint mir den Nachrichten der vita Kiliani über die Thüringischen Herzoge zu viel Glauben zu schenken: auch dieser Teil der Biographie ist unglaubwürdig. Nach Hraban ist Gozbert nicht für einen Herzog zu halten; sonst würde ihn Hraban nicht als iudex bezeichnen, man kann in ihm höchstens einen der thüringischen Grafen sehen, von denen Willibald spricht. Um so weniger war er der Vater und Vorgänger des bekannten Hedenus; als dessen Vorgänger kennt Willibald c. 6 S. 453 einen Theotbald, dessen Identifizirung mit Gozbert völlig willkürlich ist. Geht man von Willibalds Nachricht als der ältesten und glaubwürdigsten aus, so standen zuerst an der Spitze des Thüringer Volkes einheimische Könige oder Herzoge. Die reges und die religiosi duces bei Willibald müssen dieselben Personen sein; sonst fehlt aller Zusammenhang in seinen Aussagen. Diese einheimischen Fürsten waren nach Willibald Christen und das Land wurde unter ihrem Regimente zum grössten Teil christlich. Daraus folgt, dass bei diesen Fürsten nur an Radulf und seine Nachfolger gedacht werden kann; nicht an die Thüringerkönige vor 530. Dieser glückliche Zustand nahm ein Ende (facessante suorum regum dominio = cessante religiosorum ducum dominatu) Theotbaldi et Hedenes periculoso primatu. Will man den Worten gerecht werden, so ist man zu der Annahme genötigt, dass Theotbald und Hedenus nicht Glieder der von Radulf stammenden Herzogsreihe waren. Wie kamen sie aber dann zur Herrschaft im Lande? Erwägt man, dass Radulf sich zu den Gegnern der Arnulfinger hielt, Fredeg. IV, 77, dass dagegen Hedenus zu den Anhängern Karl Martells gehörte, ferner was Willibald über die Gewaltherrschaft Theotbalds und Hedens in Thüringen sagt, so wird nur die Antwort bleiben, dass sie Franken waren, welche durch Pippin an Stelle des einheimischen Geschlechts die herzogliche Gewalt in Thüringen erhielten. Nach Willibald bewirkte der Hass gegen die fremden Herrscher einen Rückgang des Christentums im Lande. Dem schreibt er es zu, dass falsche Lehrer das Volk verführen konnten.

mussten mit Gewalt den Widerstand der Grossen überwinden und gerieten dadurch zu dem ganzen Stamm in Gegensatz. Zur Verschärfung desselben mochte beitragen, dass das Volk den iro-schottischen Missionaren anhing, während Hedenus in Verbindung mit dem in Rom ordinirten Willibrord stand: er dachte durch ihn in Hammelburg ein Kloster gründen zu lassen.[1])

Das Bild, das von den kirchlichen Zuständen Thüringens im beginnenden achten Jahrhundert entworfen wird, ist ebensowenig erfreulich als das der übrigen deutschen Länder: der Klerus verkommen und zuchtlos[2]), in der Ausrichtung seiner Amtspflichten ohne Treue und Gewissenhaftigkeit: es gab Priester, welche tauften, ohne nach dem Symbol zu fragen[3]), andere, welche sich nicht scheuten, christlichen und heidnischen Priesterdienst zugleich zu verrichten: sie tauften diejenigen, welche es verlangten, sie brachten aber auch dem Wuotan Opfer dar.[4]) Überhaupt sah man in der Taufe eine Art Zaubermittel: auch Heiden haben sie verrichtet.[5]) Das Volk, auch wenn es am christlichen Bekenntnis

---

Erinnert man sich, dass Hedenus durch Willibrord ein Kloster in Hammelburg gründen lassen wollte, so ist es sehr wahrscheinlich, dass in der That ein Gegensatz zwischen der keltischen Geistlichkeit und dem fränkischen Herzog bestand: dass das Volk den Kelten anhing, war selbstverständlich, zumal wenn diese mehr als billig der Schwachheit des Volkes Rechnung trugen.

1) Pard. II S. 308. Schenkung v. 18. April 716. Die Urkunde ist in Hammelburg ausgestellt und von einem Kleriker Richisus verfasst. Sie ist das letzte Zeugnis von Hedenus und seinem Sohne Tiring. Als Bonifatius 719 nach Thüringen kam, hatte das Land keinen Herzog mehr. Eine Tochter des Hedenus Immina, welche noch unter Bischof Burchard lebte, kennt erst die dem 12. Jahrhundert angehörige Biographie Burchards von dem Mönche Egilward (II, 4 M.G. Scr. XV S. 54).

2) Willib. 5 S. 246.

3) Ep. 27 S. 90 (26 S. 276), der Brief ist erst aus späterer Zeit; aber die Verhältnisse, auf welche sich die Fragen des Bonifatius bezogen, bestanden natürlich seit längerer Zeit.

4) Ep. 28 S. 93 (28 S. 279): Eos qui se dubitant fuisse baptizatos an non, vel qui a presbitero Jovi mactanti et immolaticias carnes vescenti, ut baptizentur precipimus.

5) A. a. O.: Quos a paganis baptizatos esse asseruisti . . ut denuo baptizes in nomine trinitatis, mandamus. Die Zweifel Werners (Bonifacius S. 112) an diesen Thatsachen lassen sich nicht begründen; ist wirklich das Zusammenfliessen heidnischer Anschauungen mit christlichen, die zum Aberglauben geworden sind, unmöglich? Dass wir Christentum und Heidentum als einander ausschliessende Gegensätze fassen, ist kein Beweis dafür.

festhielt, war halb in das Heidentum zurückgefallen: man verehrte wieder die alten Götter, ohne dass man doch den Christennamen aufgegeben hätte.[1])

Vergegenwärtigt man sich die kirchliche Lage der deutschen Stämme am Beginne des achten Jahrhunderts, so bemerkt man, dass an den verschiedensten Punkten Anfänge gemacht waren, dass man aber nirgends zu einem reinen und definitiven Erfolge gelangt war. Was begonnen war, stand überall in Gefahr wieder verloren zu gehen. Nicht ohne Schuld der iroschottischen Missionare: sie erwiesen sich unfähig eine deutsche Kirche zu gründen. Gewiss gab es manchen treuen Prediger des Evangeliums unter ihnen; an zahlreichen Orten arbeiteten sie im Dienste des Christentums; da aber die einzelnen Männer keine Fühlung mit einander hatten, so wurde ihre Arbeit nicht gemeinsame Arbeit: man kam wohl zur Gründung einzelner Christengemeinden, aber nicht zur Gründung von Provinzialkirchen. Schlimmer noch war, dass es nicht gelang, einen treuen einheimischen Klerus heranzubilden. Nur dadurch hätten die christlichen Überzeugungen die Herrschaft über die Bevölkerung erringen können: aber auch von diesem Ziele war man noch weit entfernt. Der Mangel an organisatorischer Gabe, der dem keltischen Volke eigen ist, bewirkte, dass viele Hingebung und Aufopferung vergeblich war. Es wäre zunächst Aufgabe der fränkischen Kirche gewesen, helfend in die Arbeit einzutreten. Dazu aber war sie nicht im stande.. Wir müssen, um dies Urteil zu begründen, zur Betrachtung der fränkischen Verhältnisse zurückkehren.

---

1) Ep. 18 S. 78 (17 S. 266); 20 S. 80 (19 S. 268); 26 S. 86 (25 S. 274); Willib. c. 5 S. 446.

Sechstes Kapitel.

Die Kirche im Kampf der Grossen.

Während die Ausbreitung der Kirche in den rechtsrheinischen Gebieten des fränkischen Reiches noch im Fortschreiten begriffen war, nahmen die Verhältnisse links des Rheins eine höchst ungünstige Wendung. Der Grund lag in dem raschen Verfall des fränkischen Reiches: mit der Regierung Dagoberts hatte es seinen Höhepunkt überschritten. Das merowingische Königtum, das ein Jahrhundert lang so kräftig in alle Verhältnisse eingegriffen hatte, vermochte den Staat nicht mehr zu erhalten: Chlodowechs Reich schien seiner Auflösung entgegen zu gehen.

Die letzten Ursachen für den Verfall der Staaten liegen selten auf dem politischen, gewöhnlich auf dem sozialen Gebiet. So war es hier. Das fränkische Reich wurde schwach, da das fränkische Volk krankte. Als Chlodowech das kleine Gaukönigtum von Doornik zum fränkischen Reich erweiterte, herrschte er über ein Volk von freien Männern, die einander in allem Wesentlichen gleichstanden. Keine Standesunterschiede zerklüfteten das Volk. Während des Jahrhunderts bis auf Chlothachar II. bahnte sich in diesem Punkte ein verhängnisvoller Umschwung an. Einerseits kam es zur Entstehung einer Aristokratie. Eine Anzahl Familien, teils fränkischen, teils römischen Ursprungs, erhob sich zu fürstlichem Reichtum und fürstlicher Macht. Sie wussten ihren Grundbesitz ins ungemessene zu vermehren; Tausende von Hintersassen hingen von ihnen ab. Ihr Einfluss wurde dadurch erhöht, dass die Könige die hohen Beamten in der Regel den grossen Familien

entnahmen. Andererseits verminderte sich die Zahl der Gemeinfreien: Handel und Gewerbe lagen darnieder; aber auch die kleinen Grundbesitzer waren der Gefahr der Verarmung nur allzusehr ausgesetzt; teils dadurch genötigt, teils durch ungerechte Gewalt gezwungen, traten sie in Menge in Abhängigkeit von den Grossen oder von der Kirche. Während dadurch die Zahl der Hörigen und der Unfreien ständig zunahm, begannen in allen nicht rein deutschen Teilen des Reichs die freien Besitzer kleiner Güter zu verschwinden. Es ist hier nicht der Ort, den Ursachen dieser Verschiebung der Besitzverhältnisse nachzuforschen [1]). Uns genügt die Thatsache, dass schon im Beginne des siebten Jahrhunderts der Volksstaat zum Klassenstaat geworden war; der König stand nicht mehr der Gesamtheit, sondern den Grossen gegenüber. Schon Brunichilde hatte unablässig mit dem Adel zu kämpfen. Dass er nach ihrem Untergang das Übergewicht der Macht besass, trat auf dem Pariser Reichstage von 614 unverhüllt an den Tag: wenn hier Chlothachar II. sich zu dem Zugeständnis verstand, dass die Grafen nur aus den grossen Grundbesitzern des Gaus genommen werden sollten [2]), so beugte sich damit die Königsmacht vor der neu aufgekommenen Aristokratie: sie gestand ihr zu, dass die obrigkeitliche Gewalt ein Privilegium für den grossen Grundbesitz wurde: das Amt sollte verwaltet werden nicht mehr im Dienste der Gesamtheit, sondern im Dienste eines Standes.

Welche Gefahr das Emporkommen einer Aristokratie für die Zentralgewalt und damit für den Staat in sich schloss, ermisst man jedoch erst ganz, wenn man hinzunimmt, dass die Grossen sich auf die Stammesverschiedenheiten stützten, die noch unüberwunden waren. Das fränkische Reich war nicht ein nationaler Staat: zwei Völker, Deutsche und Romanen, waren in ihm vereinigt: jedes dieser Völker aber umschloss Bestandteile, die nicht vollständig mit einander verschmolzen waren: der Gegensatz des Südens und Nordens war in Gallien durch die fränkische Eroberung nicht verwischt, er war eher vertieft. Nun kam der Gegensatz des Westens und Ostens hinzu. Aber auch dem Osten für sich fehlte es an innerem Halt. Alamannen und Bayern waren längst dem fränkischen Reiche verbunden: aber das Stammesgefühl war an der Donau und am Bodensee stets mächtiger als das Nationalgefühl. Hier lagen die grössten Schwierigkeiten für den

---

1) Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 377 ff.; Kaufmann, D. G. II S. 207 ff.; Nitzsch, Gesch. d. D. V. I S. 156 ff.; W. Schultze, D. G. II S. 326 ff.; Sickel in der Westdeutschen Zeitschr. 1896 S. 111.

2) Chloth. II edict. 11 (Cap. reg. Fr. S. 22).

merowingischen Staat. Der Kampf der Grossen um die Macht kombinirte sich vielfach mit dem Ringen der Stämme nach Selbstständigkeit [1]).

Eine mächtige Herrscherpersönlichkeit wäre vielleicht im stande gewesen die zentrifugalen Kräfte noch einmal zu bewältigen; aber das Unglück des Landes wollte, dass der merowingischen Familie kein Mann entsprosste, der stark genug war, die Grossen zu beugen oder zu zerbrechen. Weder Chlothachar II. noch Dagobert I. waren dazu im stande; mit des letzteren Tod aber begann die Zeit der minderjährigen Könige. Die unmittelbare und unvermeidliche Folge davon war, dass nun der Kampf der Grossen um den Besitz der Macht im Reiche losbrach. Er währte so lange, bis es einer der grossen Familien gelang, sich über die andern zu erheben und eine neue Monarchie zu stiften: es war das Haus Arnulfs von Metz.

Die Kirche war nach und nach die grösste Grundbesitzerin im fränkischen Reiche geworden [2]): durch die Schenkungen der Fürsten und anderer Begüterter, durch die Vermächtnisse der Bischöfe kamen unaufhörlich neue Güter samt den dazu gehörigen Knechten in den kirchlichen Besitz. Sodann verstand es die Kirche noch besser als die weltlichen Grossen die kleinen Güter gleichsam aufzusaugen und aus freien Nachbarn Schutzbefohlene zu machen, welche das Land der Kirche bebauten. Endlich war ihr Besitz der einzige, bei dem die Entfremdung oder Verschleuderung möglichst ausgeschlossen war. Ein nicht geringer Teil des Kirchenguts wurde nach und nach durch die Gewährung der Immunität von den staatlichen Lasten mehr oder minder vollständig befreit. Schon Chlodowech und seine Söhne begannen mit der Verleihung von Immunitätsprivilegien [3]), und ihre Nachkommen

1) Vgl. Lamprecht, D. G. I S. 292 ff.

2) Roth, Beneficialwesen S. 250; Waitz, VG. II, 1 S. 283.

3) Conc. Aurel. I a. 511 can. 5; Chloth. II praeceptio 11 S. 19: Ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem, qui avi vel genetoris nostri immunitatem meruerunt. Der Gehalt der Immunität ergiebt sich aus der Formel Marc. I, 3 S. 43: Ut neque vos (die königlichen Beamten) neque iuniores neque successores vestri nec ulla publica iudiciaria potestas quoquo tempore in villas ubicunque in regno nostro ipsius ecclesiae aut regi aut privatorum largitate conlatas aut qui inantea fuerint conlaturas ad audiendas altercationes ingredire aut freta de quaslibet causas exigere, nec mansiones aut paratas vel fideiussoraes tollere non presumatis; sed quicquid exinde aut de ingenuis aut de servientibus ceterisque nationibus, qui sunt infra agros vel fines seo super terras predictae ecclesiae

fuhren damit fort. Lag schon hierin eine bedeutende finanzielle Begünstigung, so erreichte die Kirche unter Chlothachar II., dass ganz allgemein Weide-, Ackergelder und ähnliche Abgaben, die auf ihren Gütern lasteten, erlassen wurden[1]). Durch alles das stieg der Wert des kirchlichen Besitzes. Gleichzeitig erhöhte sich auch die Autorität der kirchlichen Grundherren; denn dadurch, dass ihnen die ursprünglich dem König zustehenden Strafgelder und ähnlichen Gefälle auf dem immunen Gebiet überlassen wurden, wurde die Ausbildung einer eigenen grundherrlichen Gerichtsbarkeit angebahnt. Zu dem Gewicht des Besitzes und des Einflusses aber kam die geistliche Autorität hinzu, die das bischöfliche Amt verlieh. Kein Wunder, dass die Bischöfe sich als geistliche Aristokratie neben die weltliche stellten: sie hatten die Macht, in dieselbe Reihe mit den weltlichen Grossen zu treten und mit ihnen in jeder Hinsicht zu wetteifern. Und wie hätte ihnen der Wille dazu fehlen sollen? Viele gehörten von Geburt den grossen Familien an, andere wurden aus Hofämtern in die Bistümer befördert; längst aber war es Sitte, dass die Könige sich der Bischöfe auch in staatlichen Geschäften bedienten. Die Macht, die sie besassen, der Rang, den man ihnen zugestand, die Thätigkeit, an die sie gewöhnt waren, gab ihnen, sie mochten wollen oder nicht, eine politische Stellung; sie konnten sich der Verflechtung in den Streit der Grossen nicht entziehen. Die Kirche aber ist nie übler beraten, als wenn ihre Leiter die Rolle von Fürsten spielen; so waren auch hier die Folgen höchst verderblich. In die bischöflichen Stellen drängten sich die unwürdigsten Personen, welche die kirchlichen Pflichten völlig vernachlässigten; von oben herab verbreitete sich der Verfall durch die ganze Geistlichkeit: die fränkische Kirche schien wie der fränkische Staat vom Untergange bedroht.

Doch verfolgen wir das einzelne.

Als Dagobert I. im Januar 639 starb, hinterliess er zwei Söhne Sigibert III. und Chlodowech II., beide Kinder, der eine neun, der andere sechs Jahre alt. In Auster, das schon 634 in Sigibert einen eigenen König erhielt, lag die Macht in den Händen Pippins I., der enge verbunden war mit dem Bischofe Kunibert von Köln[2]). In den Schwierigkeiten, die aus dem Gegensatz der auf die Selbstständigkeit Austers eifersüchtigen Grossen gegen

---

commanentes, fiscus aut de freta aut undecunque potuerat sperare, . . in luminaribus ipsius ecclesiae per manu agentium eorum proficiat in perpetuum.

1) Chloth. praec. 11 S. 19.

2) Fredeg. chron. IV, 85.

den seit Chlothachars Tode in Neuster residirenden Dagobert entsprangen, hatte er, klug und umsichtig wie er war, seine Stellung zu wahren gewusst[1]). Aber er starb noch im gleichen Jahre wie Dagobert. Nun wurde, wohl durch den Einfluss des neustrischen Hofs, die Würde des Major-Domus Otto, dem Sohne des Erziehers des Königs, anvertraut: er bezahlte seine Erhebung mit dem Leben. Grimoald, Pippins Sohn, wurde von den Optimaten als Führer ihrer Partei und als berechtigt zur Nachfolge in dem Amte seines Vaters betrachtet: einer seiner Verbündeten, der Alamannenherzog Leutharius, stiess Otto nieder. Die Macht gelangte dadurch wieder an die verbündete weltliche und geistliche Aristokratie: die Würde des Major-Domus über Austrasien fiel unbestritten Grimoald zu (643)[2]). Dieser erhob die Augen nach Höherem. Nach dem Tode Sigiberts (Februar 656) meinte er die Zeit gekommen, die Königskrone auf sein Haus zu übertragen. Sigibert hatte einen kleinen Sohn hinterlassen namens Dagobert: Grimoald liess den Knaben scheren, und der Bischof Dido von Poitiers bot die Hand, den jugendlichen Mönch nach dem Paradies der Mönche zu schaffen, nach Irland. So sollte er für immer beseitigt werden: er hat doch später die Krone getragen. Grimoald erhob nun seinen eigenen Sohn auf den Thron: aber er hatte die Anhänglichkeit der Franken an das Königshaus unterschätzt. Noch war sie zu stark, um einen andern König zu dulden als einen der langgelockten Merowingersprösslinge: Grimoald wurde gefangen genommen, Chlodowech II. von Neuster ausgeliefert und von ihm getötet. Das war im Jahre 656[3]). Sein Verbündeter, Bischof Kunibert, überlebte seinen Sturz noch manches Jahr: er starb, wie man annimmt, erst 663[4]). Grimoalds Untergang mag verdient gewesen sein; aber für das Reich war er kein Glück: denn es fehlte nun völlig an einem Mann, der im stande gewesen wäre zu herrschen. Die Regierung Austers ging über auf den neustrischen König: Chlodowech II. ward Monarch über das ganze fränkische Gebiet; aber er war wahnsinnig und starb schon im folgenden Jahre[5]). Sein ältester Sohn Chlothachar III., welcher sechs Jahre

1) Fredeg. Chr. IV c. 61.

2) Ib. c. 86 ff.

3) Hist. Franc. 43; zur Chronologie vgl. Krusch in den Forschungen (1882), dessen Berechnung ich folge.

4) Eine junge Vit. Cunib. giebt Surius z. 12. November. Vgl. über sie Rettberg, KG. D. I S. 535 f. Die Angabe der vierzigjährigen Amtsdauer, wonach sich 663 als Todesjahr Kuniberts berechnet, ist selbstverständlich von zweifelhaftem Werte.

5) Fredeg. contint. 1.

lang das Gesamtreich beherrschte (657—663), bis Auster in seinem Bruder Childerich II. wieder einen eigenen König erhielt, war noch ein kleiner Knabe: seine Mutter Balthilde, die einst als Sklavin von England nach Frankreich gekommen war, hat die Verehrung der Mönche mit dem Strahlenglanz der Heiligen umgeben: aber eine Königin für diese harten Zeiten war sie nicht. Sie war glücklich Klöster zu stiften und die Mönche zu bereichern [1]): aber das Reich ging darüber zu Grunde und nicht minder die Kirche, der die Königin zu dienen meinte.

In Neuster tritt nun der Major-Domus Ebroin an den ersten Platz [2]). Er war kein Feind der Kirche; es ist die Urkunde erhalten, in welcher Bischof Drauscius von Soissons das von Ebroin, seiner Gemahlin Leutrud und seinem einzigen Sohne Bovo gestiftete Marienkloster in Soissons mit den herkömmlichen Privilegien begabt. Es war ein Nonnenkloster gestiftet mit der Bestimmung, dass die Nonnen ununterbrochen Tag und Nacht Christo Lob sängen [3]). Aber der Major-Domus fühlte sich als Vertreter der Krone den Grossen gegenüber, die alle Macht an sich gerissen hatten, und er war deshalb auch ein Feind der mächtig gewordenen Bischöfe. Was er wollte, war durchaus berechtigt; aber dafür fehlte den Zeitgenossen die Anerkennung: in den Heiligenleben wird über den Gegner der Bischöfe überaus ungünstig geurteilt [4]); kaum dass man dann und wann eine halbwegs billige Äusserung findet [5]). Sein hervorragendster Gegner war der Bischof Leodegar von Autun: der Kampf zwischen beiden Männern wirft auf die kirchlichen Verhältnisse dieser Zeit das schärfste Licht, gerade deshalb, weil kirchliche Fragen dabei nicht ins Spiel kamen [6]).

---

1) Vit. Balthild. M.G. Scr. rer. Mer. II S. 482 ff. Sie gilt für gleichzeitig.

2) Vgl. über ihn Bonell, Anf. des karol. Hauses S. 114 ff.; v. Ranke, Weltgesch. V S. 259 ff.; W. Schultze, D. G. II S. 187 ff.

3) Pardess. II S. 138.

4) Z. B. Vit. Filibert. 22 A. S. Mab. II S. 709: Cum pestifer Hebroinus qui a Francorum genere pro nimia crudelitate de palatias honore fuerat pulsus, . . . spiritu malignitatis armatus coepisset rabidis dentibus fremere super nobiles sacerdotes et Francos etc.

5) Vit. Praeiect. 12 A. S. Mab. II S. 615: Ebroinus alias strenuus vir sed in nece sacerdotum nimis ferox.

6) Leodegar fand zwei Biographen, einen anonymen, der sein Werk angeblich dem Bischof Ermenarius von Autun widmete (A. S. Mab. II S. 649 ff.) und einen gewissen Ursinus, dessen Schrift dem Bischof Ansoald von Poitiers gewidmet ist (ib. S. 668 ff.). Da beide Bischöfe gleichzeitig lebten, so ergiebt sich aus den Widmungen nichts darüber, welche von den

Leodegar war der Neffe Didos von Poitiers: als dessen Archidiakon begann er seine kirchliche Laufbahn; von ihm wurde ihm auch die Leitung des Maxentiusklosters in Poitiers übertragen. Dann erhielt er vom Hofe das Bistum Autun. Es war seit zwei Jahren unbesetzt und ein Gegenstand des heftigsten Streites. Nach dem Tode des Bischofs Ferreolus waren zwei Bewerber um den erledigten bischöflichen Sitz aufgetreten: beide hatten ihren Anhang gefunden: die Bewerbung um das Bistum wurde mit den Waffen geführt, und der eine Kandidat fiel im Kampfe. Nun legte sich der Hof ins Mittel: die Königin Balthilde verbannte den Gegner des Erschlagenen und ernannte Leodegar. Bestimmend für die Wahl war, dass man ihn als energischen Mann kannte, der wohl im stande war, die feindlichen Parteien niederzuhalten. Das gelang ihm auch: wer den Mahnungen zur Eintracht nicht Folge leistete, sagt sein Biograph, wurde durch Schrecken gezwungen. Der rechtskundige, redefertige, prachtliebende Mann wurde ein Bischof im grossen Stil: er stellte die Stadtmauern wieder her, erneuerte das Atrium und den Fussboden der bischöflichen Kirche, auch der kassetirte, reich vergoldete Plafond war sein Werk; das Baptisterium erhielt, wie es scheint, musivischen Schmuck; es wurden kostbare Altargeräte beschafft. Seine besondere Sorgfalt wendete Leodegar den Reliquien des Märtyrers Symphorian zu: er übertrug den Leichnam in ein neues Grabmal. Nicht unerwähnt mag bleiben, dass er auch für Ordnung des Armenwesens Sorge trug. Das alles war geeignet, ihm Ansehen zu verschaffen, sein Stolz freilich stiess nicht wenige von ihm zurück. Er musste ihn in Zwiespalt mit Ebroin bringen.

Dieser war herrschsüchtig, er strebte in der rücksichtslosesten Weise nach Erhöhung der Macht, die er vertrat; aber er lebte doch mehr im Gedanken an den Staat als die Optimaten, die nur den eigenen Vorteil oder den ihres Standes suchten. Zu ihnen gehörte, wie die Verwandtschaft mit Dido zeigt, Leodegar von Hause aus. Man begreift, dass er und Ebroin sich von Anfang an als

---

beiden Biographien die ältere ist. Die Meinungen gingen demgemäss auseinander; zuletzt hat Friedrich, SB. der Münch. Akad. 1887 S. 41 ff., die Priorität des Anonymus vertreten. Nun aber fand Krusch 1891 ein Bruchstück einer Vita Leodegarii, welche von dem Anonymus als Quelle benützt ist. Er zeigte daraufhin, dass der Anonymus diese Quelle und die vita des Ursinus in einander fügte. Die Beziehung zu Ermenarius gehört seiner Quelle, sein Werk selbst dem 9. Jahrhundert an. Die vita des Ursinus erklärt Krusch für ein Werk des 8. Jahrhunderts, die Widmung für gefälscht (N. A. XVI S. 565).

Gegner fühlten. Nach dem Tode Chlothachars III. im Jahre 673 kam der Zwiespalt zum Ausbruch. Ebroin erhob den jüngsten der drei Brüder Theuderich auf den Thron von Neuster; dass er die Mitwirkung der Optimaten dabei verhinderte, sahen diese als Angriff auf ihre Stellung an; sie beschlossen, dem König Ebroins ihren König entgegenzustellen und trugen die Krone Childerich II., der seit 663 in Auster herrschte, an. Ebroin war der vereinigten Macht Austers und der Optimaten nicht gewachsen; als er seine Sache verloren sah, floh er in die Kirche: so rettete er sein Leben, aber er wurde gezwungen als Mönch in das Kloster Luxeuil einzutreten. Auch Theuderich musste ins Kloster gehen; er wurde nach St. Denis gebracht.

Als die Verbündeten Childerich die Krone übertrugen, nötigten sie ihn Zusagen zu machen, welche verhüten sollten, dass die Macht je wieder in den Händen eines Mannes konzentrirt würde. Childerich hat versprochen, was man von ihm verlangte; es schien alles nach dem Wunsche der aristokratischen Partei zu gehen; zunächst war an seinem Hofe Leodegar die einflussreichste Persönlichkeit. Allein der König zeigte sich bald unlenksamer, als Leodegar erwartet hatte: er hasste den Bischof, der ihn beherrschte, und er hasste die Optimaten, deren Sache er vertrat. So hatten die Gegner Leodegars, an ihrer Spitze der austrasische Major-Domus Wulfoald, leichtes Spiel, den Bischof zu stürzen: im dritten Jahre nach Childerichs Erhebung wurde er zur Einschliessung in Luxeuil verurteilt. Der König meinte durch ein paar Gewaltthaten die Optimaten überwältigen zu können: einen der Genossen Leodegars, den Grafen Hector von Marseille, liess er umbringen, einen andern fränkischen Grossen, Bodilo, schimpflich körperlich züchtigen: jedoch das führte zu einer Katastrophe: Bodilo rächte sich, indem er den König und seine Gemahlin auf der Jagd ermordete [1]). Das war im Jahre 675.

Nun erreichte die Verwirrung den höchsten Grad. Die Vertriebenen kehrten von allen Seiten zurück: Leodegar und seine Verbündeten erkannten Theuderich III. als König an, als Major-Domus wurde ihm Leudesius an die Seite gestellt; er war der Sohn eines früheren Major-Domus Erchinoald, den die optimatisch-bischöfliche Partei in gutem Andenken hatte [2]). Aber auch Ebroin trat wieder als grosses Parteihaupt auf; er stützte sich hauptsächlich auf die Austrasier, auf Waimar, den Herzog der Champagne, auf die

1) Fredeg. cont. 2; Hist. Franc. 45 vgl. Vita I Praeiecti 12 S. 615.

2) Vgl. über letzteren Fredeg. chron. IV, 84: Erat homo paciens bonetate plenus, cum esset paciens et cautus, humiletate et benignam volun-

Bischöfe Desideratus von Chalon und Abbo von Valence. Erbe des Throns, erklärte er, sei der Sohn König Chlothachars III., ein Knäblein namens Chlodowech, König Theuderich sei tot. Das Volk wusste nicht, was es glauben sollte, es war erschreckt durch die Erscheinung eines Kometen, viele urteilten, die Ankunft des Antichrist stehe unmittelbar bevor. Alsbald brach der Kampf zwischen den beiden Parteien aus: Ebroin griff den schlecht gerüsteten Leudesius an, der nicht vermochte Widerstand zu leisten: er sah sich nach dem Nordwesten zurückgedrängt und zu Unterhandlungen genötigt. Dabei hat ihn Ebroin in Crecy getötet. Währenddessen zogen Waimar und Desideratus gegen Autun. Leodegar verteidigte sich zwar anfangs, konnte aber die Stadt nicht halten: er musste sich gefangen geben. Ebroins Sieg war vollständig; er hatte nun kein Interesse mehr an dem angeblichen Erben Chlothachars; Theuderich III. war in seine Hände gefallen: er erkannte ihn als König an und übernahm als Major-Domus in seinem Namen die Regierung. Die Optimaten mussten die ganze Härte des Siegers erdulden, vor allen Leodegar. Er war, nachdem er Autun übergeben hatte, geblendet worden; nun gab die Ermordung Childerichs den Vorwand, ihn zu töten: man stellte ihn unter der Anklage, er sei Mitwisser des Mordes, im Jahr 679 oder 680 vor eine Synode, die auf einem unbekannten Königshofe zusammentrat. Er leugnete zwar, wurde aber gleichwohl der geistlichen Würde entkleidet und auf Ebroins Befehl enthauptet[1]).

Der Vorkämpfer der Optimaten wurde alsbald nach seinem Tode als Märtyrer verehrt: er gehörte z. B. zu den Heiligen, denen das Kloster Murbach geweiht war[2]).

Leodegar war nicht der einzige Bischof, der die Gewaltsamkeit Ebroins zu erfahren hatte: auf der erwähnten Synode, wie auf der ungefähr gleichzeitigen zu Maslai[3]), wurde eine Anzahl Bischöfe verbannt, unter ihnen sogar Desideratus von Chalon[4]).

---

tatem circa sacerdotibus, omnebusque pacienter et benigne respondens, nullamque tumens superbiam neque cupeditatem saeviaebat: tanta in suo tempore pacem sectans fuit, ut Deum esset placebelem.

1) V. I Leodeg. 14 S. 661.

2) Diplom Theuderichs IV. v. 12. Juli 727 M.G. Dipl. I S. 84 No. 95.

3) Sie fand i. J. 679 statt: Kunde von ihr giebt ein Diplom Theuderichs III. M.G. Dipl. I S. 44 No. 48: die Bischöfe werden gerichtet, weil sie in infidilitate nostro fuerant inventi, d. h. weil sie zur unterliegenden Partei gehörten.

4) Vit. I Leodeg. 14: Ibi inter ceteros Didonem (= Desideratus) .... condemnatum ab ipsa synodo calvaria accepta in capite expulsum segregant

Ebroin duldete keinen Nebenbuhler. Das gleiche Schicksal traf Landebert von Mastricht: er wurde nach Stablo verwiesen: seinen Platz erhielt ein Parteigänger Ebroins, Faramund[1]). Auch an der Spitze der reichen Abteien liess Ebroin keine politischen Gegner stehen: Audoen von Rouen war genötigt den Abt Filibert von Jumièges abzusetzen, trotz der persönlichen Freundschaft, welche beide verband[2]). Nicht einmal die Frauenklöster blieben vor Beunruhigung verschont, wenn Ebroin Ursache zum Misstrauen gegen die Äbtissinnen zu haben glaubte[3]). So gab er das Beispiel, die kirchlichen Ämter nur als politisch wichtige Posten zu behandeln. Die Erschütterung des Parteikampfes machte sich überall auf dem kirchlichen Gebiete bemerklich. Denn auch Anhänger Ebroins fielen der Parteileidenschaft zum Opfer, genannt wird Präjectus von Clermont: die Optimaten gaben ihm schuld an dem Tode Hectors und liessen ihn ermorden[4]).

Nach dem Siege über Leodegar schien Ebroin sein Ziel erreicht zu haben: es gab keinen Mann im Reich, dessen Macht der seinen ebenbürtig war. Zwar erhoben sich jetzt die Austrasier gegen ihn: seit dem Tode Wulfoalds standen an ihrer Spitze zwei Enkel Arnulfs von Metz, der mittlere Pippin, der Sohn Ansegisils, und Martin, der Sohn Chlodulfs: sie kämpften um die eigene Stellung, aber auch um die schon von ihrem Grossvater vertretene Selbstständigkeit Austers. In der Nähe von Laon kam es im Jahre 680 zur Schlacht: sie entschied gegen die Austrasier: Pippin

---

a s. congregatione . . . Alii vero episcopi tunc a rege per Hebroinum in ipsa synodo pene similem poenam sortiti perpetuo exilio sunt deportati.

1) Vit. Landeb. 4 A. S. Mab. III, 1 S. 62. Ebroin wird hier nicht genannt; dagegen ist die Zugehörigkeit Landeberts zur Optimatenpartei c. 3 bestimmt ausgesprochen.

2) Vit. Filib. 23. Dass der Grund der Entsetzung das Verhältnis zu Ebroin war, ergiebt sich aus c. 25: Cum s. Filibertus nec cum Ebroino communionem iungere, nec in Neustriam redire vellet, etc. Nach dem Tode Ebroins wurde Filibert von Audoen sofort restituirt (c. 26).

3) Die Äbtissin Anstrudis im Kloster der Salaberga zu Laon war in Gefahr vertrieben zu werden, Vit. Anstr. 12 ff. A. S. Mab. II S. 939 f. Ihr Bruder Balduin war kurz vorher erschlagen worden, als Anhänger der Arnulfinger, wenn man vit. Anstr. 6 u. Fredeg. cont. 3 kombiniren darf.

4) Vit. Praei. 14 ff. ist die Ermordung Präjects erzählt, ohne dass die Motive angegeben wären. Erst Sigibert von Gembl. z. J. 670 lässt Präject in ultionem Hectoris getötet werden. Dass seine Behauptung insoweit richtig ist, als der Bischof von der Optimatenpartei ermordet wurde, lässt sich nicht bezweifeln: Präject war ein Gegner derselben; seine Ermordung geschah unmittelbar nach Childerichs II. Tode (675).

floh, Martin warf sich nach Laon: als er durch falsche Eide der Gesandten Ebroins betrogen die Stadt verliess, wurde er überfallen und mit seinem ganzen Gefolge verräterisch niedergemacht[1]). So war Ebroin auch hier Sieger: es war sein letzter Sieg. Der gewaltige Mann stand am Ende seiner Laufbahn: ein Franke Ermenfrid, der sich von ihm bedroht glaubte, ermordete ihn meuchlings i. J 683[2]).

Die nächsten Jahre waren erfüllt von Bürgerkrieg: in Neuster kämpften Vater und Sohn, Waratto und Gislemar, um die Würde des Major-Domus: der Sohn behielt die Oberhand; er wandte sich dann gegen Pippin; doch ehe es zu einer Entscheidung kam, starb er. Nun trat Waratto wieder an die Spitze; als er 686 starb, folgte ihm sein unfähiger Schwiegersohn Berchar. Pippin hatte sich währenddessen ruhig verhalten: er erwartete seine Zeit. Als er im richtigen Augenblick losbrach, gab ihm der Sieg bei Tertri im Jahre 687 die Obermacht auch in Neuster: die Vermählung seines Sohnes Drogo mit der Wittwe des inzwischen ermordeten Berchar vereinigte die Macht der bisher feindlichen Häuser[3]).

Seit Tertri war die Zeit der inneren Kämpfe geschlossen: es gab wieder ein anerkanntes Haupt im fränkischen Reiche.

Für die kirchlichen Verhältnisse war das halbe Jahrhundert seit dem Tode Dagoberts verderblich. Nachdem es mit Mühe gelungen war, das Unwesen der Simonie, wenn nicht zu beseitigen, so doch zurückzudrängen, wurden jetzt die Bistümer wieder käuflich[4]): das Beispiel der Königin Balthilde, welche Geschenke verschmähte, wird schwerlich viel Einfluss gehabt haben[5]). Es war eine bekannte Sache, dass wie am Hof so in der Gemeinde das Geld die Hauptrolle spielte; als Präjectus in Clermont als Kandidat um das erledigte Bistum auftrat, wurde alsbald die Frage an ihn gerichtet, ob er denn glaube soviel Vermögen zu besitzen, dass er so etwas unternehmen könne[6]). Ebenso schlimm war, dass die

1) Fredeg. cont. 3.

2) Ib. 4. Über das Todesjahr s. Krusch N. A. XVI, 589 f.

3) Fred. cont. 5.

4) Ein Beispiel ist der Mönch Bettolenus, der unter Chlodowech II. das Bistum Soissons kaufte. Vit. Drausc. 6 A. S. Boll. Mart. I, 406.

5) V. Balthild. 6 S. 488: Factumque est tunc per eam nutu Dei et exortantibus bonis sacerdotibus, ut heresis Symoniaca quae pravo usu maculabat Dei aecclesiam, ita ut dando praemia contra ordinem episcopatus accipiebant, ut prefata domna Balthildis hoc impium nefas prohiberet, ut nullus premium pro percipiendis sacris gradibus omnino intercurreret.

6) Passio Praei. N. A. XVIII S. 645.

kirchlichen Stellen von den Machthabern an Parteigänger vergeben wurden. Wie Ebroin Landebert aus Mastricht vertrieben hatte, so verjagte Pippin dessen Nachfolger Faramund: Landebert kehrte sieben Jahre nach seiner Entsetzung aus dem Kloster in sein Bistum zurück [1]). Auf diese Weise gerieten die Bistümer in die Hände ehrgeiziger Grosser, deren Sinn in dem Kampfe der Parteien aufging. Chramlin von Embrun, den Ebroin zu Maslai absetzen liess, hatte sich das Bistum mittelst einer gefälschten Urkunde angeeignet und war von keinem Bischofe ordinirt [2]). Männer wie Desideratus von Chalon und Abbo von Valence achtet der Biograph Leodegars des bischöflichen Namens unwürdig, da sie nur auf Irdisches und Zeitliches bedacht gewesen seien [3]). Das ist das Urteil eines Parteimannes; aber es ist schwerlich unzutreffend: wessen die Bischöfe, die auf Ebroins Seite standen, fähig waren, bewiesen Agilbert von Paris und Reolus von Rheims, als sie, um den austrasischen Herzog Martin zu täuschen, ihre Eide auf leere Reliquienkapseln schwuren: sie waren der Meinung, sich durch solche Eide nicht zu binden [4]). Mit der Treulosigkeit der Bischöfe wetteifert die Gewaltthätigkeit, die in den bischöflichen Häusern herrschte. Als zwei Optimaten Gallus und Rioldus Güter der Kirche von Mastricht an sich rissen, wurden sie von ein paar Vettern des Bischofs Landebert überfallen und erschlagen. Einer ihrer Verwandten rächte ihren Tod durch die Ermordung des Bischofs [5]): so wurde der heilige Lambert ein Märtyrer. Nun beginnen die Bischöfe nach den reichen Gütern der Klöster begierig

1) Vit. Landeb. 6 S. 63.

2) M.G. Dipl. I S. 44 No. 48: Inventum est, quod sua praesumcione vel per falsa carta seu per revellationis audacia, sed non per nostra ordenatione ipsum aepiscopatum reciperat eciam nec sicut eorum cannonis contenent ad ipsum benedicendum solemneter episcopi non adfuirunt.

3) Vit. I Leodeg. 8 S. 657.

4) Fredeg. cont. 3.

5) Vit. Landeb. 9 f. S. 65. Kurth hat mit grossem Scharfsinn die Annahme begründet, dass Lambert vielmehr als Opfer seiner Pflichttreue fiel, da er sich nicht scheute, Pippin sein ehebrecherisches Verhältnis vorzuhalten; aus Furcht habe der erste Biograph die Thatsache verschwiegen; die Kenntnis von ihr habe sich aber erhalten und sei zuerst bei Ado von Vienne schriftlich fixirt Annal. etc. XXXIII S. 57 ff. Es scheint mir indes die Annahme nahezu unmöglich, dass eine richtige Überlieferung, die lediglich mündlich fortgepflanzt wird, sich länger als ein Jahrhundert erhält, während eine abweichende nicht nur schriftlich fixirt vorliegt, sondern auch regelmässig bekannt gegeben wird. Das geschah aber mit den Heiligenleben.

zu werden. Madelgarius von Laon machte den Versuch, das von Salaberga gestiftete Nonnenkloster sich zu unterwerfen: nur die Einsprache Pippins hinderte die Ausführung [1]; Warimbert, Bischof von Soissons, war zugleich Abt des Medardusklosters: die Mönche beklagten sich schwer über seine Verwaltung [2].

Wie die Bischöfe, so der Klerus. Man hört bitteren Tadel über die Unwissenheit der Kleriker, ihre gegenseitige Eifersüchtelei, die rohen Scherze bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten. Bischof zu werden galt als das höchste Ziel; um es zu erreichen, scheute man weder Bestechung noch Wortbruch, noch Lüge und Untreue jeder Art [3].

Die Verwilderung drang auch in die Klöster ein. Die strenge Verwaltung Filiberts in Rebais führte zu einem Aufstand der Mönche: der Abt fand für gut, das Kloster zu verlassen [4]. In Moutiérender geschah es, dass Abt Berchar von einem Mönche, den er getadelt hatte, ermordet wurde [5]. Beide Klöster gehörten zu den jüngeren Stiftungen, in denen die Columbaregel galt. In den älteren war es nicht besser; ein Beispiel bietet S. Martin in Tours: der Abt Teutsind pflegte den zuchtlosen Mönchen mit dem strengen Propst Ermchar von S. Wandrille zu drohen: aber er spottete dabei mehr des Propstes, als dass er die Absicht gehabt hätte, die Zucht im Kloster zu bessern [6]. An die ursprünglichen Zwecke der Stiftungen dachte er so wenig, dass er selbst das Armenhaus von S. Martin als Lehen an einen Laien vergab [7].

Im sechsten Jahrhundert hatten die Synoden kräftig an der Reform des Klerus gearbeitet: jetzt hört man nur selten von Synoden, und wenn welche stattfanden, so beschäftigten sie sich nicht mit den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Die Bischöfe kamen zusammen, um Klosterprivilegien zu bestätigen [8], oder sie wurden von den Fürsten versammelt, um Gericht über Standesgenossen zu halten [9]. Synoden, welche über die kirchliche Lage

---

1) Vit. Anstrud. 17 S. 941.

2) Vit. Medard. supplem. 18 A. S. Boll. Jun. II S. 85.

3) Vgl. die Schilderungen der Passio Praeicti, N. A. XVIII S. 641 ff.

4) V. Filib. 4 f. S. 785.

5) V. Berchar. 29 A. S. Mab. II S. 807.

6) Gest. abb. Fontall. 10 S. 33. Teutsind starb 738.

7) Ib. 15 S. 44.

8) Die Synoden zu Paris 653 und Chlichy 654 unter Chlodowech II. bestätigen die Privilegien von S. Denis, die von Sens unter Chlothachar III. 659 die Privilegien eines Petersklosters.

9) Über die Synoden zu Maslai und Villa regia unter Theuderich III. s. o. S. 382.

berieten, wurden in dem Jahrhundert zwischen dem Tode Dagoberts und den Synoden des Bonifatius nur vier gehalten, je eine unter Chlodowech II. und Chlothachar III., zwei unter Childerich II.[1]: ihre Beschlüsse geben weitere Züge zu dem Bilde kirchlicher Auflösung in dieser Zeit.

Man hört, dass junge Leute Bistümer erhielten, die noch nicht dreissig Jahre alt waren[2]; Geld und Gunst spielten eine Rolle bei der Erlangung kirchlicher Grade, dagegen die Beteiligung der Gemeinde an der Wahl unterblieb[3]; die Bischöfe sahen ihr Amt wie einen Privatbesitz an: sie bestimmten selbst ihre Nachfolger[4]. Es kam vor, dass für eine Stadt zwei Bischöfe ordinirt wurden; man teilte dann das Kirchengut zwischen ihnen[5]. So waren in Digne Agapius und Bobo zugleich Bischöfe: die Synode von Chalon hat sie beide abgesetzt[6]. Ähnliches geschah in den Klöstern: die Folge war Streit und Eifersucht unter den Mönchen[7]. Der Weltklerus war nicht besser, durch die Gunst der Grundherren suchten die Priester mehrere Kirchen zugleich zu erhalten[8]; es lag ihnen nur an der Erhöhung ihres Einkommens[9]. Laien liessen sich geistliche Stellen übertragen[10], wohl sogar das Amt des Archipresbyters[11]. Umgekehrt verliessen Bischöfe und Äbte ihre Ämter, um in das weltliche Leben zurückzukehren[12]; andere lebten

1) Es sind die Synoden von Chalon s. S., deren Jahr nicht feststeht, nach gewöhnlicher Annahme 644, genauer zwischen 639 u. 654; Nantes, nach gewöhnlicher Annahme 658, wenn mit Recht die einer Nanter Synode des 9. Jahrhunderts zugeschriebenen 20 Kanones dieser Synode beigelegt werden (Hefele, C. G. III S. 104); und die beiden Synoden im castrum Modogarnomo bei Bordeaux und zu S. Jean de Losne, deren Beschlüsse Maassen (Zwei Synoden unter Childerich II., 1867) veröffentlicht hat, nun auch M.G. Conc. I S. 215 ff.

2) Conc. Lat. 5.

3) Cabil. 10; 16; Namnet. 16; Lat. 5.

4) Lat. 16; 22.

5) Cabil. 4: Ut duo in una civitate penitus uno tempore nec ordinentur nec habeantur episcopi, nec res ecclesiae saeva divisione debeant partire; vgl. Lat. 6.

6) Ib. 20.

7) Ib. 12.

8) Namnet. 8; 16. Im can. 8 wird gestattet, dass ein Priester mehrere Kirchen habe, wenn er durch Vikare für den täglichen Gottesdienst sorgt.

9) Ib. 6.

10) Cabil. 5.

11) Laton. 9.

12) Laton. 17.

als Kleriker vollkommen weltlich: sie legten die klerikale Tracht ab, man sah sie mit dem Schwert an der Seite und der Lanze in der Hand; sie wetteiferten im Weidwerk mit den Laien[1]). Die Unzucht unter dem Klerus muss eine bedenkliche Höhe erreicht haben, da man das Gebot für nötig fand, dass die Priester nicht einmal mit Mutter und Schwester in einem Hause wohnen sollten[2]). Die Widersetzlichkeit der niederen Kleriker gegen die Bischöfe wurde unterstützt durch die Grundherren, welche die Verfügung über das Pfarrgut in Anspruch nahmen[3]). Überhaupt war der kirchliche Besitz die erwünschte Beute für jeden, der ein Stück davon erhaschen konnte[4]): die Klöster und Landpriester klagten über unbillige Anforderungen der Grafen[5]), aber auch die Bischöfe machten es nicht besser als diese[6]).

Die letzte fränkische Synode vor Bonifatius scheint die von Bischof Tetricus im Jahre 695 in Auxerre gehaltene Diözesansynode gewesen zu sein. Sie zeigt, wohin man bereits gekommen war. Tetricus traf auf derselben Anordnungen über den Gottesdienst an der bischöflichen Kirche: sie war so arm, dass sie keinen eigenen Klerus hatte, der Gottesdienst musste deshalb von der Geistlichkeit der Diözese wochenweise abwechselnd versehen werden[7]).

Seitdem hörten die Synoden ganz auf. Bonifatius konnte im Jahre 742 die Behauptung aussprechen, seit achtzig Jahren sei im fränkischen Reiche keine Synode mehr gehalten worden[8]). Genau war die Behauptung, wie man sieht, nicht; aber sie beweist, eine wie völlig unbekannte Sache die Synoden nach und nach wurden.

---

1) Burdigal. 1; 4. Laton. 1; 2; 10; 15.

2) Namnet. 3. Die bekannten Bestimmungen über extraneae feminae sind wiederholt Cabil. 3; Burdigal. 3; Laton. 4.

3) Cabil. 14: Klagen der Bischöfe, quod oratoria per villas potentum iam longo constructa tempore et facultates ibidem collatas ipsi, quorum villae sunt, episcopis contradicant et iam nec ipsos clericos qui ad ipsa oratoria deserviunt ab archidiacono coerceri permittant.

4) Cabil. 6. Ein Beispiel bietet die Art, wie sich Drogo, der Sohn des mittleren Pippin der Villa Nocitum, die dem Kloster Tusonval (Thunsonis-vallis) gehörte, bemächtigte, vgl. das Urteil Childeberts III. vom 14. März 697 M.G. Dipl. I S. 62 No. 70.

5) Cabil. 11.

6) Cabil. 7.

7) M.G. Conc. I S. 223 nach Mabillon A. S. III, 1 S. 91. Ähnliche Zustände traf Bischof Paulus, wenn der sehr jungen vita desselben (c. 11 A. S. Mab. II S. 262) Glauben zu schenken ist, in Verdun.

8) Ep. 42 S. 112 ed. Jaffé.

Dass unter Pippins Regiment die innere Ruhe aufrecht erhalten blieb, brachte der Kirche nicht den Gewinn, den man erwarten könnte.

Pippin war fromm in der Weise der Zeit, und er bewies seine Frömmigkeit durch reichliche kirchliche Stiftungen, besonders Echternach hatte sich seiner Freigebigkeit zu erfreuen [1]); auch der Apostelkirche in Metz, wo sein grosser Ahn Arnulf begraben lag [2]), dem Kloster S. Wandrille, der Stiftung seines Verwandten Wandregisil [3]), kam sie zu gute: so meinte er für sein Heil zu sorgen, seine Sünde zu sühnen und die ewigen Freuden zu erkaufen. Seine Gemahlin, die „kluge" Plektrud, wie sie der gleichzeitige Chronist nannte [4]), war darin mit ihm eines Sinnes: auf dem Landgut Süstern, das sie gekauft hatte, gründete sie eine Kirche und ein Klösterlein: sie schenkte es Willibrod von Echternach [5]); man glaubte wohl zu bemerken, dass die kirchlichen Männer es ihrem Fürwort verdankten, wenn Pippin ihren Wünschen entgegenkam [6]). Das war gewiss nicht immer nötig; denn Pippin hatte eine freie, grosse Art und die Vergangenheit seines Hauses machte ihn zum Führer der geistlichen, wie der weltlichen Grossen. Darin unterschied er sich weit von Ebroin, dass ihm jede Animosität gegen die Bischöfe abging: er konnte ihnen mehr Vertrauen beweisen, als politisch klug war. Den Erzbischof Ansbert von Rouen, einen politischen Gegner, hatte er bald nach der Schlacht bei Tertri aus seinem Amte entfernt und in das Kloster Haumont verwiesen. Auf das Fürwort des Abtes Haldulf gewährte er ihm, in Erinnerung an Wandregisil, unter dem jener einstmals Mönch gewesen war, Freiheit und Rückkehr in sein Bistum [7]). Man begreift, dass Pippin den Späteren als ein äusserst frommer Fürst galt [8]).

Jedoch zur Hebung und Ordnung der kirchlichen Zustände that er nichts: er war ein rein politischer Charakter, als Ziel

1) Urkunden in M.G. Dipl. I S. 93 f.

2) Ib. S. 91.

3) Vgl. den Zusatz zu Gest. abb. Fontan. 2 S. 17 der Ausgabe von Löwenfeld.

4) Fredeg. chron. cont. 5.

5) M.G. Dipl. I S. 95.

6) Beda. h. e. V, 11 will wissen, dass Pippin Suidberct Kaiserswerth überliess interpellante Bliththrydae coniuge sua.

7) Vit. Ansb. 18 f. Anal. Boll. I S. 187 f.

8) Vit. Trudon. 22 A. S. Mab. II S. 1035: Ut erat religiosissimus princeps. Die Biographie ist dem bekannten Bischof Angilram von Metz gewidmet.

seines Lebens betrachtete er die Vereinigung der fränkischen Macht in seiner Hand und die Wiederherstellung der fränkischen Herrschaft in ihrem alten Umfang. Wo kirchliche Unternehmungen diesem Ziele dienten, da hat er sie kräftig gefördert: Willibrord bei seiner Thätigkeit unter den Friesen hat das erfahren. Wenn aber kirchliche Persönlichkeiten sich ihm in den Weg stellten, so hat er sie beseitigt, wie Ansbert von Rouen, und wenn kirchliche Vorschriften ihn hinderten, so hat er sie ignorirt. Einem kriegstüchtigen Bischof die Führung eines Heeres anzuvertrauen, machte ihm kein Bedenken [1]). Im übrigen aber überliess er die kirchlichen Dinge sich selbst. Man muss bezweifeln, ob er das aus Gleichgiltigkeit gegen sie that; denn dass die Bistümer die Domänen der grossen Geschlechter waren, widersprach seinem Interesse, es hemmte die Konsolidirung seiner Macht: aber offenbar fühlte er sich nicht mächtig genug, es zu verhindern. Er liess es geschehen, dass Bistümer zu weltlichen Herrschaften wurden; sie wurden innerhalb der Familie gleichsam vererbt [2]); um jeden Widerspruch auszuschliessen, liess man wohl den zur Nachfolge Bestimmten schon bei Lebzeiten des Bischofs ordiniren [3]): so kam es, dass in Trier Basin und Liutwin, Oheim und Neffe, nebeneinander als Bischöfe fungirten [4]).

---

1) Annal. s. Amand. z. J. 712: Quidam episcopus duxit excercitum Francorum in Suaviam. Dass die Teilnahme der Bischöfe am Krieg nicht von der Staatsgewalt eingeführt wurde, darin ist Waitz, VG. III S. 21 beizustimmen; aber die Ansicht kann ich nicht für wahrscheinlich halten, dass die Geistlichen selbst in den Krieg zogen, um den Anlass zur Übertragung ihrer Güter an Weltliche zu beseitigen. Fühlten sie sich als Glieder der Aristokratie, so musste es ihnen sehr nahe liegen, auch in diesem Punkte mit ihren Standesgenossen zu wetteifern. Pippin hat das gefördert, indem er den ungenannten Bischof an die Spitze des fränkischen Heeres stellte, während König Guntchram in einem ähnlichen Fall der kirchlichen Überzeugung gemäss zwei kriegführende Bischöfe abgesetzt hatte, Greg. Tur. H. Fr. 20 vgl. oben S. 154.

2) Vgl. die Zusammenstellung von Beispielen bei Ribbeck, Die s. g. Divisio des fränk. Kirchenguts S. 92.

3) Gest. eps. Autisiod. I, 27 M.G. Scr. XIII 394: (Ainmarus) quasdam res proprietatis sue aecclesiis Dei fideliter distribuit, consilium et ordinationem nactus domni Theodranni, jam tunc ex sua voluntate ordinati pontificis.

4) In den Urkunden der Irmina (s. oben S. 290 Anm. 1) stehen die Namen der Bischöfe Basin und Leotwin neben einander. Auch wenn die Urk. falsch sind, kann man dies Zeugnis verwerten. Denn der Fälscher hätte sie nicht so nennen können, wenn die Sache nicht notorisch gewesen wäre. Rettberg, KG. D. 1 S. 469 nimmt nach älteren an, Basin habe sich von dem Bischofsstuhle zurückgezogen; aber die Annahme ist überflüssig,

Auch die Vereinigung mehrerer Bistümer in einer Hand wurde erstrebt und erreicht; Liutwin scheint mit Trier Rheims und Laon verbunden zu haben[1]. Der Graf Agatheus von Nantes und Rennes bemächtigte sich des Bistums in beiden Städten[2]. War ein bischöflicher Sitz von mehreren Bewerbern umstritten, so wurde jahrelang die Besetzung verhindert. Auxerre blieb nach der Ermordung des Bischofs Tetricus durch einen seiner Geistlichen längere Zeit erledigt[3]; endlich riss es Savaric an sich. Er gehörte einer Familie an, die in der Erinnerung der nächsten Geschlechter als gewaltthätig, kriegerisch und überaus reich fortlebte[4]. Es gelang ihm, eine beinahe landesherrliche Stellung zu erwerben: die Gaue von Orleans, Nevers, Tonnerre, Avallon und Troyes erkannten seine Herrschaft an: auf einem Kriegszuge gegen Lyon wurde er i. J. 715 vom Blitz erschlagen[5].

Man sieht, die lokalen Gewalten stützten sich auf den Besitz der Bistümer: dass diese kirchliche Ämter seien, war so gut wie vergessen.

Nicht günstiger gestalteten sich die Verhältnisse unter Karl Martell. Im Kampfe gegen die Neustrier, die Friesen und seine Stiefmutter Plektrud, bemächtigte er sich der Stellung, die sein Vater inne gehabt[6]. Er stand damals in der ersten Manneskraft: bewundernd hingen seine Anhänger an dem schönen, trefflichen und tüchtigen Fürsten[7]: er war eine jener kraftvollen Persönlichkeiten, wie sie eiserne Zeiten hervorbringen, keinem Kampfe ausweichend, aber bedacht und befähigt, im Streite dauerndes zu schaffen, ein Mann, der wohl zu besiegen, aber nicht zu überwinden war. Darin war er seinem Vater ähnlich, dass er sich ganz als Mann der Politik fühlte und das Kirchliche nur aus diesem Gesichtspunkte

---

da auch an anderen Orten zwei Bischöfe neben einander vorkommen; vgl. S. 387 Anm. 5, ferner in Noyon Guido cum s. Eunucio, Bisch.-Verz. M.G. Scr. XIII S. 383.

1) Gest. Trevir. M.G. Scr. VIII S. 161.

2) Vit. Hermenlandi 28 A. S. Mab. III, 1 S. 376.

3) Vit. Tetr. 3 S. 92.

4) Vit. Euchar. 7 A. S. Mab. III, 1 S. 557.

5) Gest. episc. Autis. 1, 26 M.G. Scr. XIII S. 394. Die Annahme Ribbecks a. a. O. S. 91, dass Savaric von Auxerre und Savaric von Orleans identisch seien, hat sehr viel Wahrscheinlichkeit.

6) Fredeg. chron. cont. 8 ff. Hist. Franc. 51 ff. Vgl. über Karl Martell: Breysig Jahrbb. des fränk. Reiches 714—741. Waitz, VG. III (2. Aufl.) S. 9 ff. Nitzsch, Gesch. d. D. V. I S. 179 f. v. Ranke, WG. V S. 273 ff.

7) Hist. Franc. 48: Vir elegans, egregius atque utilis.

betrachtete: um seiner politischen Zwecke willen förderte er die Niederlassung Pirmins auf der Reichenau [1]) und unterstützte er die Mission unter den Friesen und Sachsen. Darin unterschied er sich von Pippin, dass er weit häufiger und weit tiefer in die kirchlichen Verhältnisse eingriff als jener. Das entsprach der schroffen Rücksichtslosigkeit seines Auftretens, der heftigen Energie seines Handelns, die man auch sonst bemerkt. Der eigentliche Grund liegt jedoch tiefer. Der Freund und Geschichtschreiber Karls des Grossen hat die Bedeutung Karl Martells treffend in dem Satze ausgesprochen, er habe die Tyrannen unterdrückt, welche im ganzen Frankenreich sich die Herrschaft anmassten [2]). Er trat der Monarchie einen Schritt näher als sein Vater, indem er den Kampf mit den lokalen Gewalten unternahm, den jener vermieden hatte. Das führte aber unmittelbar zum Gegensatz zwischen ihm und einem grossen Teile des Episkopats. Schonungslos entfernte er alle Bischöfe, die ihm schadeten oder seinen Gegnern nützten. Nach dem Siege bei Vincy musste Rigobert von Rheims aus seinem Bistum weichen. Karl nahm keine Rücksicht darauf, dass Rigobert ihn einst aus der Taufe gehoben, hatte er sich doch geweigert, ihm die Thore seiner Stadt zu öffnen, ehe er wusste, welchen Ausgang Karls Streit mit dem neustrischen Major-Domus Raganfrid nehme [3]). Dasselbe Schicksal wie Rigobert hatte im Jahre 719 Abt Wando von S. Wandrille; ihn hatte Raganfrid an der Stelle eines Anhängers Karls, des Abts Benignus, an die Spitze der reichen Abtei gestellt: auf Raganfrids Seite hatte er am Kampfe teilgenommen; nun verwies ihn Karl in ein austrasisches Kloster, S. Servatius in Mastricht [4]). Dem Bischofe Ainmar von Auxerre, Savarics Nachfolger, nützte es nichts, dass er in manchem Kampfe gute Dienste geleistet hatte; sobald Karl seiner Treue nicht sicher war, liess er ihn gefangen setzen. Er fand bei einem Fluchtversuch ein klägliches Ende [5]). Um dieselbe Zeit wurde Eucharius von Orleans, Savarics Neffe, verbannt: zuerst nach Köln, dann nach dem Gaue Hasbania: mit ihm wurde das ganze Geschlecht gestürzt; denn den verbannten Bischof mussten seine Verwandten

---

1) Vgl. oben S. 336.

2) Einhard. vit. Karol. 2.

3) Flodoard. Hist. Rem. eccl. II, 12 M.G. Scr. XIII S. 460. Über die Schlacht bei Vincy (21. März 717) Breysig, Jahrbb. S. 25.

4) Gest. abb. Fontan. 3 S. 20.

5) Gest. episc. Autisiod. I, 27. M.G. Scr. XIII S. 394. Ainmar war durch seine Macht gefährlich: In tantum eius potestas seculariter excrevit, ut usque ad ducatum pene totius Burgundie perveniret.

begleiten; alle Güter, welche Savaric zusammengebracht hatte, wurden der Familie entrissen [1]).

Niemand wird Karl diese Massregeln zum Vorwurfe machen; wenn die Bischöfe in den Kampf eintraten, so mussten sie die Folgen der Niederlage über sich ergehen lassen wie jeder Besiegte. Die Kirche litt jedenfalls keinen Schaden, wenn diese Männer entfernt wurden. Dagegen musste es die schlimmsten Folgen haben, dass Karl Bistümer und Abteien mit politischen Freunden ohne jede Rücksicht auf ihre Würdigkeit besetzte, zuverlässigen Anhängern wohl auch mehrere Bistümer zugleich erteilte. Seinen Neffen Hugo, einen Sohn seines Stiefbruders Drogo, erhob er auf den Erzstuhl von Rouen, den unter Pippin Drogo innegehabt hatte; er erhielt ausserdem die beiden Bistümer Paris und Bayeux und die reichen Abteien S. Wandrille und Jumièges [2]). Er war wenigstens ein tüchtiger Mann, dessen Verwaltung auch diejenigen rühmten, welche das Unkanonische einer solchen Häufung von Pfründen in einer Hand tadelten. Aber Karls Wahl traf auch andere Männer; das zeigt sehr anschaulich die Leidensgeschichte von S. Wandrille unter seiner Regierung. Nach Hugos Tod [3]) kam die Abtei an den Bischof Lando von Rheims; als er nach wenigen Jahren starb [4]), wurde sie dem Abte Teutsind von S. Martin in Tours übertragen: nur vier Jahre lang stand er an der Spitze; aber diese kurze Zeit genügte, um den dritten Teil der Klostergüter zu verschleudern; er gab sie seinen Verwandten oder den Leuten des Königs [5]). Die Entrüstung der Mönche von S. Wandrille hinderte ihn nicht: unter den ihm gleichgesinnten Mönchen in der alten Stiftung des heiligen Martin spottete er ihrer und ihres strengen Priors Ermchar. Sein Nachfolger wurde Wido, ein Verwandter Karls, der zugleich Abt von S. Vast in Arras war: in der Kutte sah man ihn nie: er trug das ritterliche Sagum; nie ging er aus ohne sein kurzes Schwert, wenige konnten es ihm in der Kunst des Bogenschiessens zuvorthun; seine Freude war die

---

1) V. Euchar. 7 f. A. S. Mab. III, 1 S. 557. Eucharius wurde bekanntlich dadurch gerächt, dass man ihn in einem Gesichte Karls Seele im höllischen Feuer erblicken liess. Epist. syn. Caris. (858) ad Ludov. c. 7; vgl. Flodoard. H. R. e. II, 12 S. 460.

2) Gest. abb. Fontan. 8 S. 26.

3) Hugo war Abt von 723—730.

4) I. J. 734; gest. abb. Font. 9; aus dem Jahre ergiebt sich, dass Lando neben Milo Bischof von Rheims war.

5) Unter anderen erhielt der Graf Rotharius eine Anzahl Güter als Prekarie gegen einen jährlichen Zins von 60 solidi. Gest. abb. Font. 10.

Jagd: der Klosterhof widerhallte von dem Gebell der Meute. Schon nach einem Jahr liess ihn Karl enthaupten: man gab ihm Teilnahme an einer Verschwörung gegen den Major-Domus schuld. Nun verband Karl das Kloster wieder mit dem Bistume Rouen: der damalige Bischof Ragenfrid gehörte ebenfalls zu den weltlichen Klerikern: mit Karl stand er längst in Verbindung: er war der Pate Pippins, des späteren Königs: aber die Mönche von S. Wandrille erzählten sich, er habe so wenig als Wido, oder als Grimo, sein Vorgänger in Rouen, lesen können. Seine Verwaltung war ähnlich wie die Teutsinds: die Mönche hungerten, die Einkünfte des Klosters verwandte Ragenfrid für sich. So lange Karl Martell lebte, war an eine Änderung nicht zu denken; kaum war er tot, so erhoben die Mönche Beschwerde bei Pippin: er fand ihre Klagen so begründet, dass er Ragenfrid die Abtei entzog; er gab sie auf den Wunsch der Brüder dem von seinem Vater abgesetzten Wando. Seitdem kehrte Ordnung in die Verhältnisse zurück. Das gleiche Schicksal wie S. Wandrille hatte das reiche Kloster S. Denis. Unter Pippin klagte Abt Fulrad auf Restitution einer grossen Anzahl von Gütern in verschiedenen Gauen, welche nicht ohne Schuld der Äbte dem Kloster entfremdet worden seien. Was diesen hochangesehenen Klöstern widerfuhr, begegnete ohne Zweifel so ziemlich allen Stiftungen des fränkischen Reiches [1]. Lediglich ihrer politischen Stellung verdankten Männer wie Peppo von Verdun [2] und Milo von Trier ihre Ämter. Milo war der Sohn jenes Liutwin [3], der zugleich mit seinem Oheim Basin das Trierer Bistum regiert hatte. Er erhielt es wahrscheinlich nach dem Siege Karls bei Amblève [4]; als es zum Kampf gegen Ragenfrid kam, begleitete er Karl und bekam nach dem Siege zur Belohnung das Bistum Rheims neben dem von Trier [5]. Der Besitz der Kirche wurde

---

1) Charta Pippini bei Pard. II S. 418 ff.: Quod rebus ipsius s. Dionysii . . a pravis seu malis hominibus per iniqua cupiditate seu malo ingenio vel tepiditate abbatum vel neglecto iudicum de ipsa sancta casa abstractas vel dismanatas fuerunt.

2) Bertar. Gest. ep. Vird. 10 M.G. Scr. IV, 43.

3) Rettberg, KG. D. I S. 470, sagt, er solle der Sohn Liutwins gewesen sein. Die Sache ist aber zweifellos; in einer Urkunde Karls d. Gr. (Sickel No. 97) heisst Leodonius ep. „genitor Miloni et Vuidoni“ und Milo successor ipsius Leodoni ep.

4) Hist. Franc. 52.

5) Flodoard. H. R. e. II, 12. Später erfolgte eine Verständigung zwischen Rigobert und Milo: der erstere kehrte zurück, wurde an gewissen geistlichen Funktionen nicht gehindert; im Besitz der Güter blieb dagegen

verschleudert; in Rheims kam es so weit, dass die Kirchen nicht einmal mehr ihren Klerus unterhalten konnten [1]. Die kirchliche Disziplin, ja der kirchliche Zusammenhang löste sich auf [2]. Auch Milo war ein Freund des Weidwerks: er kam bei einer Eberjagd ums Leben [3]. Ein Mann ähnlicher Art war der Bischof Gerold von Mainz, der wahrscheinlich zugleich das Wormser Bistum inne hatte: er begleitete Karl auf einem Zug gegen die Sachsen: an der Spitze seiner Dienstleute ist er im Kampfe gefallen. Karl gab das Bistum seinem Sohne Gewilip, der sich am Hofe aufhielt: man wusste an ihm nur seine Jagdlust zu tadeln: dass er aber an ungeistlicher Gesinnung seinem Vater nichts nachgab, bewies sein späteres Leben [4].

Milo. Ribbecks (die s. g. Divisio des fränk. Kirchenguts 1883 S. 38) Fassung des Verhältnisses widerspricht den Worten Flodoards, nach welchen Milo allerdings als Bischof von Rheims fungirte.

1) Hincm. vit. Remig. praef. (M.G. Scr. rer. Mer. III S. 251): Illi pauci qui erant residui clerici negotio victum querebant et denarios quos mercimonio conquirebant, in cartis et librorum foliis interdum ligabant.

2) Zachar. ep. ad Bonif. bei Jaffé S. 224. Hincmar ep. 30, 20 Mign. 126 c. 200.

3) Gest. Trevir. 25 M.G. Scr. VIII S. 162.

4) Passio Bonif. ed. Jaffé S. 471 f. Othlo, vit. Bonif. S. 495. Rettberg I S. 573 und dann Hahn, Jahrbb. S. 202, haben darauf aufmerksam gemacht, dass Othlo und der Mainzer Presbyter als Quelle ihrer Nachrichten über Gerold und seinen Sohn ein lateinisches Gedicht benützten. Dadurch wird die Glaubwürdigkeit ihrer Berichte zweifelhaft. Da jedoch Gerold und Gewilip durch die Mainzer Kataloge als Bischöfe dieser Stadt gesichert sind, und das, was von ihnen erzählt wird, an sich nicht unwahrscheinlich ist, so sehe ich keinen Grund, die Nachrichten zu verwerfen. Was wir durch Bonifatius über Gewilip wissen, widerspricht nicht. Zacharias nennt ihn ep. 51 S. 151 als vor kurzem abgesetzt. Eine zweite Äusserung in demselben Briefe S. 150 wird auch auf ihn zu beziehen sein; dass er S. 151 als alius seductor bezeichnet wird, schliesst das nicht aus, weil alius im Gegensatz zu den unmittelbar vorhergenannten Aldebert und Clemens gemeint ist, und dass Zacharias an zwei Stellen desselben Briefes von Gewilip redet, erklärt sich daraus, dass er mehrere Briefe des Bonifatius der Reihe nach beantwortet; für die ungeschickte Art, von derselben Sache zweimal zu sprechen und sie erst beim zweitenmal zu nennen, bietet derselbe Brief ein Beispiel in den Äusserungen über Köln, S. 149 und 152. Dass dort Gewilip bezeichnet wird als adulterati clerici et homicidae filius, und selbst als homicida, dass Bonifatius über sein Verhalten horribilia berichtet hatte, das alles passt zu dem Bilde Gewilips, das der unbekannte Dichter entwarf, das also im Ganzen für zutreffend gehalten werden muss. Nur in einem Punkte scheint die Tradition entschieden irrig: aber auch

So waren die Männer, welchen Karl die Bistümer übertrug. Kein Wunder, dass die kirchlichen Verhältnisse in völlige Auflösung gerieten. Die Synoden hörten auf, der Metropolitanverband fiel dahin; die Bistümer wurden zum Teil nicht mehr besetzt[1]), die Güter kamen an Laien und die Bestellung eines ordinirten Bischofs unterblieb: auf seinem wichtigen Missionsposten in Utrecht fand Willibrord keinen Nachfolger: ein noch von ihm geweihter Chorbischof versah das bischöfliche Amt, bis Karlmann Bonifatius aufforderte, einen Nachfolger Willibrords zu weihen[2]); auch die Bistümer Le Mans[3]), Verdun und Metz waren längere Zeit erledigt[4]). Im Burgundischen wird dasselbe von den Kirchen von Vienne und Lyon berichtet[5]).

Nicht Feindseligkeit gegen die Kirche als solche bestimmte

---

hier scheint das Gedicht das Richtige gehabt zu haben: Gerold kann nicht erst unter Karlmann gefallen sein, vgl. Hahn, Jahrbb. S. 204 f., das Gedicht scheint aber auch ihn nicht genannt zu haben: die passio Bonif. liest temporibus venerandi Karoli qui senior dicitur, das ist Karl Martell; sie verwechselt ihn mit Karlmann, wie Othlo diesen einfach substituirt: aber man hat keinen Grund, diese Verwechselung schon dem Gedicht zuzuschreiben: unter Karl Martell wird Gerold gefallen sein und sein Sohn das Bistum Mainz erhalten haben. Dass nun aber auch die That Gewilips unter Karl Martell fällt, halte ich nicht für wahrscheinlich: denn es liesse sich dann kein Grund absehen, warum Bonifatius nicht schon 742 oder 743 gegen ihn vorging: nur wenn die That bei den Sachsenkämpfen des Jahres 743 geschah, erklärt sich, dass Bonifatius sie auf der Synode von 745 richtete: 744 fand keine Synode statt. Hahns Gründe dagegen, dass die That unter Karlmann stattfand (S. 205), scheinen mir nicht durchschlagend: die Notwendigkeit, dass einer oder mehrere Bischöfe das Heer begleiteten, war anerkannt; dass Gewilip mit Karl zog, um am Kampfe sich zu beteiligen, ist nirgends gesagt; er zog als Bischof mit, spähte aber insgeheim nach Gelegenheit, seinen Vater zu rächen. Durch die That setzte er sich nun allerdings in Gegensatz zu Karlmann: aber Karlmann wusste seine Stellung zu wahren, ohne seine Zustimmung war ja an die Absetzung eines Bischofs nicht zu denken.

1) Hincm. Vit. Remig. praef. l. c. S. 251, und beinahe wörtlich ebenso ep. 30, 20 c. 126 c. 200: Ut episcopis in paucis locis residuis, episcopia laicis donata et per eos rebus divisa exstiterint.

2) Bonifat. ep. 107 S. 260.

3) Gest. ep. Cenom. 16 (Mabill. Vet. Anal. S. 285).

4) Bertar. Gest. episc. Virdun. M.G. Scr. IV S. 43. Über Metz s. Ribbeck, die sog. divisio des fränk. Kirchenguts 1883 S. 89.

5) Adon. chron. z. J. 737 M.G. Scr. II S. 319; Vastata et dissipata Viennensis et Lugdunensis provincia aliquot annis sine episcopis utraque ecclesia fuit, laicis sacrilege et barbare res sacras ecclesiarum obtinentibus.

Karl so zu handeln[1]): es war vielmehr der Zwang seiner Lage. Er bedurfte einer zahlreichen, sich eng um ihn scharenden Partei, um die Herrschaft festzuhalten. Er konnte aber seine Anhänger nur dadurch an sich fesseln, dass er ihre Macht und ihren Besitz mehrte. Das Krongut war erschöpft; deshalb sah er sich genötigt, die Güter der Kirche anzugreifen. So kam er zu dem, was man wenig zutreffend als Säkularisation bezeichnet hat[2]). Er that dabei nicht etwas völlig Unerhörtes. Denn so sehr die Kirche jeden Eingriff in das Kirchengut als fluchwürdigen Frevel verpönte, so haben die merowingischen Fürsten doch stets die Verfügung über kirchliche Güter als innerhalb ihrer Befugnis gelegen betrachtet[3]). Demgemäss handelte bereits Chlodowech: schon durch ihn kamen Kirchengüter an Laien[4]); das wiederholte sich, wie die Konzilien-

1) Vgl. Waitz, VG. III S. 22.

2) Seit Roths Werke über das Beneficialwesen 1850 und s. Abhandlung, die Säkular. des Kirchenguts unter den Carolingern im Münchner hist. Jahrb. 1865 ist die Einziehung des fränkischen Kirchenguts im 8. Jahrhundert ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung: behauptete Roth die Vornahme einer Säkularisation durch Karlmann und Pippin, die unter Zustimmung der Grossen, also in gesetzmässiger Form vorgenommen worden sei, so lehnte Waitz die Vornahme einer Säkularisation in diesem Sinn ab und behauptete, dass hauptsächlich unter Karl Martell die Entfremdung von Kirchengut vorgekommen sei, während seine Söhne vielmehr Massregeln zu einer teilweisen Restitution trafen. Das gleiche Resultat ergaben die Untersuchungen von Breysig, Jhrbb. S. 121 ff., Hahn, Jhrbb. S. 178 ff., Oelsner, Jhrbb. S. 1 ff., während Kaufmann, Hildebrands Jhrbb. XXII S. 73 ff., sich in bezug auf die Beurteilung des Verfahrens der Söhne Roth wieder näherte. Dagegen schloss sich Ribbeck, Die s. g. Divisio des fränk. Kirchenguts 1883, im wesentlichen an Waitz an, betonte aber, dass die Entfremdung von Kirchengut mit dem Tode Karl Martells nicht ihr Ende erreicht habe, und dass die Massregeln der Söhne keineswegs nur als Restitution betrachtet werden dürfen. Vgl. Brunner, RG. II S. 242 ff., ders. in den Berliner S.B. 1885 S. 1173 ff.; Stutz, Benefizialw. I S. 182.

3) Lönings Satz „Ein Recht, über das Kirchengut zu verfügen, nahmen die Merowinger nicht in Anspruch“, D. KR. II S. 687, vgl. Stutz, Benefiz. Wesen I S. 182, ist in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu erhalten. In den precariae verbo regis liegt doch auch eine Verfügung über Kirchengut. Die davon betroffenen Stifter haben sich im einzelnen Fall stets gefügt, ohne gegen das Unrecht zu protestiren. Sie erblickten also schwerlich in der Sache ein „gewaltsames Vorgehen“, sondern erkannten an, dass der König innerhalb seiner Befugnisse blieb. Die consuetudo hatte bei deren Bemessung grosses Gewicht, vgl. Greg. Tur. H. Fr. V, 26.

4) Conc. Paris. III (a. 556—573) can. 1: Accedit, ut temporibus discordiae supra promissionem bonae memoriae domni Clodovei regis res ecclesiarum

Drittes Buch.

Die Thätigkeit der angelsächsischen Missionare in Deutschland und das Verhältnis zu Rom.

Man kann die Geschichte der fränkischen Kirche bis zum Beginne des achten Jahrhunderts verfolgen, ohne dass man veranlasst wäre, nach ihrem Verhältnis zu Rom zu fragen. Sie entwickelte sich selbstständig, gewissermassen national. Rom hat kein Verdienst und keine Schuld an dem, was im fränkischen Reich in kirchlicher Hinsicht geschah. Die Franken wurden Christen, aber Rom verdankten sie das nicht; sie trugen das Christentum zu den deutschen Stämmen diesseits des Rheins, aber nirgends begegneten sie römischen Sendlingen. Die religiöse Anschauung wie die kirchliche Verfassung gestaltete sich im fränkischen Reich ohne jede Einwirkung von aussen. Nicht als Glied einer Universalkirche, sondern als Landeskirche konstituirte sich die fränkische Kirche: der König war für sie wichtiger als der Papst.

Gleichwohl fehlt es nicht ganz an Beziehungen zu Rom; aber gerade sie beweisen, dass der Papst keine Kirchengewalt irgend welcher Art im fränkischen Reiche besass.

So lange Clodowech lebte, ist von einem Verkehr mit Rom nicht die Rede. Er trieb ausschliesslich fränkische Politik. Wie hätte er geneigt sein sollen, das Eingreifen des Papstes in die fränkischen Verhältnisse zu veranlassen oder selbst sich in die Beziehungen des Papstes zu Goten und Griechen zu mengen? Ein fränkisches Interesse kam dabei nicht in Frage, für das fränkische Reich war hier nichts zu gewinnen oder zu verlieren [1]).

---

1) Ich lasse die unechten Briefe des Anastasius II. an Chlodowech (J.W. 745, s. o. S. 116 Anm. 1) und des Hormisda an Remigius (ib. 866, seltsamer Weise von Weyl, S. 13, als echt benützt) ausser Betracht; das Schreiben des Anastasius an die gallischen Bischöfe vom 23. August 498 (J.W. 751), in welchem dieselben zur Bekämpfung der traducianischen Theorie über die Entstehung der Seele aufgefordert werden, bildet keine Gegeninstanz; denn schwerlich ist diese Theorie im fränkischen Gallien

Die Ausdehnung der fränkischen Herrschaft über das südöstliche Gallien führte zu einer Änderung. Im Jahre 534 erlag das Burgunderreich dem Angriff der fränkischen Könige und kurz darauf, im Jahre 536 trat König Theodad den grössten Teil des gotischen Besitzes in Südgallien an die Frankenkönige Childebert I., Chlothachar I. und Theudebert I. ab [1]).

Die katholische Kirche im gotischen wie im burgundischen Reiche stand in der innigsten Verbindung mit Rom. Besonders Cäsarius von Arles hatte dieselbe gepflegt. Es war eine der letzten Handlungen des Papstes Symmachus, dass er den verdienten Bischof zum päpstlichen Vikar ernannte [2]). Hormisda, Felix IV., Bonifatius II., Johannes II., Agapet setzten diesen Verkehr fort: sie teilten den Bischöfen Erfolge, welche Rom erzielt hatte, mit [3]), sie gewährten Privilegien [4]), sie nahmen Appellationen an, erliessen Anordnungen in bezug auf die Disziplin [5]) wie auf die Lehre [6]) und auf die Verwaltung der Bistümer [7]): mit einem Worte, sie übten alle Rechte aus, welche der römische Stuhl in Anspruch nahm.

Es fragte sich, wie sich die Verhältnisse gestalten würden, nachdem die Kirchen im südöstlichen Gallien Teile der fränkischen Landeskirche geworden waren.

Weder Rom noch die Bischöfe konnten geneigt sein auf ihre bisherige Verbindung zu verzichten. Bei der Macht der fränkischen

---

damals vertreten worden; sie wird in Zusammenhang mit der Lehre des Faustus von Reji stehen, dass die Seelen körperlich seien.

1) Procop. de bell. Goth. I, 13 p. 72 f.

2) Schreiben vom 11. Juni 514 (J.W. 769).

3) Hormisda an Cäsarius von Arles und Avitus von Vienne 11. Sept. 515 über die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit den dardanischen und illyrischen Bischöfen (J.W. 777 f. vgl. 784).

4) Privilegium des Hormisda für das Nonnenkloster des Cäsarius (J.W. No. 864).

5) Felix IV. an Cäsarius 3. Febr. 528 (J.W. 874). Johann II. bestimmte 7. April 534, dass der Bischof Contumeliosus von Reji entsetzt und zur Einschliessung in ein Kloster verurteilt werde, Schreiben an Cäsarius, die gallischen Bischöfe und den Klerus von Reji (J.W. 886 ff.). Contumeliosus appellirte und Papst Agapet liess daraufhin durch seinen Legaten die Sache entscheiden (J.W. 890).

6) Bonifatius II. bestätigte die Beschlüsse von Orange (J.W. 881).

7) Johann II. verfügte, 6. April 534, in einem Schreiben an die Gemeinde von Reji, dass nach Absetzung des Contumeliosus Cäsarius einstweilen das Bistum Reji verwalte (J.W. 888); vgl. die allgemeine Verordnung J.W. 891.

Könige in kirchlichen Dingen war dann aber die unmittelbare Folge, dass Beziehungen zwischen ihnen und Rom entstanden. In der That hört man im Frühjahr 538 zum erstenmal von Verhandlungen zwischen beiden Seiten: damals liess Theudebert I. durch seinen Gesandten Moderich dem Papst eine Frage vorlegen, welche die kirchliche Disziplin betraf, nämlich, ob die Ehe mit der Schwägerin berechtigt sei. Papst Vigilius war höchlich befriedigt über den Schritt des Königs; er erblickte in der Sendung Moderichs den Beweis frommen Eifers und löblicher Devotion. Wenn er aber dem König eine allgemeine und deshalb nichtssagende Antwort erteilte und zugleich Cäsarius von Arles den Auftrag gab, die Sache zu entscheiden und weiter zu verfolgen [1]), so ist klar, dass er an den bisherigen Zuständen nichts geändert haben wollte; er ging von der Voraussetzung aus, dass die rechtliche Stellung, die Cäsarius als päpstlicher Vikar einnahm, im fränkischen Reich dieselbe sei wie im gotischen. Theudebert sollte genötigt werden, mit ihm als Stellvertreter des Papstes zu verkehren und ihn dadurch in seiner Stellung anzuerkennen.

Theudebert erhob keinen Widerspruch. Allein die thatsächliche Anerkennung des päpstlichen Vikariats hatte weniger Wert, als man in Rom annahm. Sie schloss keinen Verzicht auf die Grundsätze in sich, nach welchen bisher im fränkischen Reich die kirchlichen Dinge behandelt worden waren. Zwischen ihnen und zwischen den Ansprüchen Roms aber bestand ein unlösbarer Zwiespalt. Hielten die Herrscher an ihnen fest, so konnten der Papst und sein Vikar die Befugnisse fernerhin nicht üben, die sie unter gotischer Herrschaft besessen hatten. Dazu führte denn auch wirklich die weitere Entwickelung. Der Name des Vikariats blieb, die Sache veränderte sich.

Das machte sich sofort bemerklich. In denselben Tagen, an denen die päpstlichen Schreiben in das fränkische Reich erlassen wurden, fand die dritte Synode von Orleans statt [2]): der päpstliche

---

1) J.W. 905 f. Dem König antwortete Vigilius, dass ein solches Verbrechen non parva cordis afflictione valeat expiari. Der Auftrag an Cäsarius lautet: Caritas tua totius facti qualitatem ac penitentis ipsius conpunctione perpensa praedictum gloriosum regem filium nostrum et de temporis observatione non omittat instruere et, ne ulterius tale aliquid praesumatur, instanter exposcat, illud quam maxime praecavendo, ut nec ipse, qui hoc noscitur admisisse, ad eosdem vomitus revertatur, sed divisis etiam habitationibus commanentes ab omni suspicione commissi facinoris reddantur immunes.

2) 7. Mai 538; der Brief an Cäsarius ist vom 6. Mai 538.

Vikar war auf ihr nicht anwesend; den Vorsitz führte vielmehr der Metropolit von Lyon. Wenn die Synode die Ehe mit der Schwägerin von neuem verbot [1]), so kann man darin also nicht eine Wirkung des päpstlichen Schreibens erblicken; vielmehr bekundete der fränkische Episkopat unabhängig von Rom die gleiche Rechtsanschauung wie der Papst. Aber der Synodalbeschluss war ebenso erfolglos wie die päpstliche Erklärung; denn die von der Kirche verfehmte Verbindung blieb staatlich gestattet; erst im Jahre 595 ist sie verboten worden [2]).

Cäsarius starb am 27. August 542; sein Nachfolger Auxanius meldete seine Erhebung nach Rom und bat um die Erteilung des Palliums. Vigilius handelte, als ob die früheren Verhältnisse unverändert fortbestünden: er erklärte, die Bitte des Erzbischofs nicht eher erfüllen zu können, als er von Kaiser Justinian dazu ermächtigt sei. Doch das war ein Standpunkt, den er nicht behaupten konnte; schon am 22. Mai 545 bewog ihn eine Aufforderung Childeberts Auxanius zu seinem Vikar zu ernennen und ihm das Pallium zu gewähren [3]). Dabei sprach er die Befugnisse und Pflichten des Vikars in volltönenden Worten aus, indem er zugleich die Bischöfe im Reiche Childeberts zum Gehorsam gegen den päpstlichen Stellvertreter ermahnte und sie verpflichtete, auf den von ihm berufenen Synoden zu erscheinen. In derselben Weise wurde nach dem frühzeitigen Tode des Auxanius Aurelian von

---

1) Can. 11 S. 76.

2) Childeberti II. decret. vom 29. Febr. 595. § 2.

3) J.W. 912. 913. Löning, Gesch. d. D. KR. II S. 77 vermutet, dass es sich in diesem und in späteren Fällen nicht um eine Bitte des Königs gehandelt habe; erst in den päpstlichen Erlassen sei die königliche Genehmigung zu einer königlichen Bitte geworden. Die Vermutung ist schwerlich richtig. In einem analogen Fall steht ausser Zweifel, dass eine an den Papst gerichtete Aufforderung vorlag. Pelagius trug Bedenken dem Bischof Sapaudus von Arles, wie Childebert I. ihn ersuchte, den Vikariat zu übertragen, da Sapaudus selbst nicht darum gebeten habe (J.W. 943). Ebenso handelte Gregor d. Gr., als Brunichilde ihn um Erteilung des Palliums an Syagrius von Autun ersuchte (l. c. 1491). Es dünkt mich auch sehr begreiflich, dass der Antrag auf Ernennung des Vikars von den Königen gestellt wurde: sie hatten ein Interesse daran, auch den Päpsten gegenüber als Vertreter der fränkischen Kirche zu handeln, und es entsprach der Stellung, die sie thatsächlich einnahmen, dass sie auch in einer rein kirchlichen Sache die Initiative ergriffen: wie sie Bischöfe ernannten, so bewirkten sie die Ernennung der päpstlichen Vikare. Gerade deshalb werden die Päpste Gewicht darauf gelegt haben, dass die betreffenden Bischöfe selbst um Übertragung des Vikariats baten.

Arles zum päpstlichen Vikar ernannt[1]). Jedoch als Aurelian starb (550), hörte der Vikariat für eine Reihe von Jahren auf, erst im Jahre 557 wurde er nach dem Wunsche Childeberts dem Erzbischof Sapaudus übertragen[2]); er aber hatte wieder keinen Nachfolger; es dauerte bis zum Jahre 595, bis Gregor d. Gr. Virgilius von Arles mit dem Vikariate betraute[3]). Er war der letzte fränkische Bischof, der dieses Amt führte. Schon diese Unterbrechungen beweisen, dass es bedeutungslos geworden war[4]). Und das zeigt sich auch im einzelnen. Der Stellvertreter des Papstes sollte die Befugnis haben, Synoden zu berufen und ihnen zu präsidiren[5]): aber regelmässig berief sie der König, und dass der päpstliche Vikar den Vorsitz führte, ist eher Ausnahme als Regel. Er sollte die Disziplinargewalt über die Bischöfe üben[6]): aber regelmässig pflegte der König das Gericht über Bischöfe Synoden

---

1) 23. August 546; J.W. 918 f.

2) J.W. 943 ff. Sapaudus starb im 11. Jahre Childeberts II. d. h. 586 (Greg. Tur. H. Fr. VIII, 39). Da er den Referendar Guntchrams, Licerius, also einen Laien, zum Nachfolger erhielt, so begreift man, dass der päpstliche Vikariat erledigt blieb.

3) J.W. 1374 ff.; wenn Gregor dabei sagt: Cum priscam consuetudinem sedis Apostolicae fraternitas vestra repetit, quid aliud quam bona soboles ad sinum matris recurrit? so ist klar, dass es während einer geraumen Zeit keinen Vikar in Gallien gegeben hat. Seit Childeberts I. Tod scheint keiner der Könige die Ernennung eines solchen angeregt zu haben.

4) Das gerade entgegengesetzte Urteil bei Schmitz, Hist. Jahrb. 1891 S. 2: So folgenreich für die kirchenrechtliche Entwicklung Deutschlands ist kaum ein anderes geschichtliches Ereignis wie der Primat von Arles. Einer Widerlegung scheint mir diese Übertreibung nicht zu bedürfen.

5) Vigilius an die fränk. Bischöfe (J.W. 914): Quia necesse est, ut aptis, Deo propitiante, temporibus ab Arelatensi episcopo, qui nostris vicibus fungitur, quoties iudicaverit expedire pro facienda consolatione communi, episcoporum debeant congregari personae, nullus, inobediens eius forte mandatis, se a congregatione suspendat. Der Ungehorsame wird mit Suspension bedroht. Von den zahlreichen fränkischen Synoden ist nicht eine von dem päpstlichen Vikar berufen. Das Präsidium führte der Bischof von Arles nur auf der 554 in Arles selbst stattfindenden Synode; das entsprach dem Herkommen. Ferner vielleicht auf der 4. Synode von Paris (573), wenn man nämlich aus der Reihenfolge der Namen in dem Brief an Sigibert einen Schluss ziehen darf (s. S. 149, aber vgl. S. 147 f.); endlich auf der 2. Synode zu Valence 585.

6) Vigilius an Auxanius von Arles (J.W. 913): Si quae ergo inter fratres et coepiscopos nostros in locis caritati vestrae praesenti auctoritate commissis . . . zezaniae dissensionis emerserint, adhibitis vobiscum sacerdotibus numero conpetenti, causas canonica et apostolica aequitate discutite, ea

zu übertragen, die er selbst berufen hatte[1]). Er sollte über Irrungen im Glauben nach Rom berichten, um eine Entscheidung von dort zu erholen[2]): aber die fränkischen Bischöfe entschieden auch hier selbstständig[3]). Mit einem Worte: der päpstliche Vikar konnte keines der Rechte ausüben, auf welche man in Rom Anspruch erhob[4]); die königliche Macht hatte dieselben an sich gezogen. Die Folge war, dass der Stellvertreter des Papstes, der einst die volle Obergewalt Roms repräsentirt hatte, herabsank zu einem römischen Geschäftsträger; innerhalb der fränkischen Kirche besass er so wenig Macht als irgend ein anderer päpstlicher Legat. Die fränkischen Fürsten haben theoretisch die Ansprüche Roms nie bestritten, aber sie handelten, als wären sie nicht vorhanden: die päpstliche Autorität galt ihnen als bloss moralische.

---

modis omnibus prolato iudicio finituri, quae Deo placitis decessorum nostrorum possint regulis convenire.

1) Vgl. S. 143; auf Syn. Par. II von Childebert i. J. 552 berufen, um über Saffaricus von Paris zu richten, war Sapaudus von Arles anwesend (M.G. Conc. I S. 117), es ist wahrscheinlich, dass er präsidirte; aber nicht um des Vikariats willen, der ihm damals noch nicht übertragen war. Die 2. Synode von Lyon, 567, beweist, dass die Rechte des päpstlichen Vikars nicht beachtet wurden. Der erste Kanon trifft Bestimmungen über Beilegung von Zwistigkeiten unter Bischöfen, welche den Anordnungen des Papstes (S. 407 Anm. 6) direkt widersprechen. Gemäss diesem Kanon entschied die Synode zu Clermont (584—91) einen Streit zwischen Rodez und Cahors, Greg. Tur. H. Fr. VI, 38. — Wenn Vigilius Auxanius von Arles beauftragte, über den Bischof Prätextat zu richten (J.W. 915), so ist völlig unbekannt, ob Auxanius in der Lage war, den Befehl auszuführen.

2) Vigilius an Auxanius: Si quae vero certamina aut de relegione fidei . . aut de quolibet negotio, quod ibi pro sui magnitudine terminari non possit, evenerint, totius veritatis indagine diligenti ratione discussa relationis ad nos seriem destinantes, ea apostolicae sedi terminanda servate.

3) Differenzen über die Lehre kamen in der fränkischen Kirche bekanntlich kaum vor. In den wenigen Fällen, welche berichtet werden, ist von einem Eingreifen Roms nicht die Rede; vgl. Greg. Tur. H. Fr. VIII, 20; Vit. Elig. I, 35 S. 506.

4) Von den Befugnissen, welche Vigilius dem Auxanius zuspricht, blieb nur die Ausstellung der formata für die nach Rom reisenden Bischöfe ausführbar. Es lässt sich nicht feststellen, ob das Recht des Vikars in diesem Punkte beobachtet worden ist. Wie wenig dem päpstlichen Vikar irgendwie eine eximirte Stellung zuerkannt wurde, sieht man aus dem Schreiben Pelagius' I. an Childebert, in welchem er seine Verwunderung ausspricht, dass der König, Sapaudus in iudicium sequentis civitatis episcopi, quod nulla ecclesiastica lege vel ratione conceditur, iudicandum occurrere iusserit; J.W. 948.

Die fränkischen Bischöfe aber, welche anfangs an der früheren Stellung Roms festhielten[1]), gingen im Verlaufe völlig auf diese Anschauung ein[2]): es war ein keltischer Fremdling, der im Beginn des siebten Jahrhunderts das Eingreifen Roms in die fränkischen Verhältnisse forderte[3]): von den Bischöfen dachte nicht einer daran.

Die moralische Autorität Roms hat man hochgehalten: König Childebert I. liess die Anordnungen, die er für das von ihm in Arles gestiftete Kloster traf, durch ein Privilegium des Papstes Vigilius schützen[4]). Das thaten auch andere Stifter, Fürsten wie Privatpersonen[5]); aber es war einer der mächtigsten Päpste, der es offen aussprach, dass seine Privilegien als solche keinen Schutz gewährten: das vermöchten sie nur, wenn sie die königliche Anerkennung besässen[6]). Aus Rom liess man sich Reliquien holen wie aus Jerusalem[7]); man wallfahrtete zu den Gräbern der Apostel, Kranke erhofften dort Heilung[8]). Man legte den höchsten

1) Leo von Sens drohte in seinem Briefe an Childebert I. um 540 mit einer Appellation nach Rom (M.G. Ep. III S. 437 No. 3).

2) Die veränderte Anschauung zeigt die ungefähr 25 Jahre nach dem Briefe Leos spielende Sache des Salonius und Sagittarius. Diese waren von der 2. Synode von Lyon abgesetzt; sie begeben sich nun zu König Guntchram, implorantes se iniuste remotos, sibique tribui licentiam, ut ad papam urbis Romae accedere debeant. Der König gestattet das, und giebt ihnen ein Schreiben nach Rom mit. Papst Johann urteilt, sie müssten wieder eingesetzt werden. Der König thut es, lässt sie aber später von neuem absetzen. Hier ist überall der König handelnd: eine Appellation nach Rom nur möglich, wenn er sie gestattet. Eben deshalb hat das Urteil des Papstes nur den Wert einer schiedsrichterlichen Entscheidung: Rechtskraft erhält es erst, wenn der König es anerkennt, Greg. Tur. H. Fr. V, 20 und 27.

3) Vgl. oben S. 269.

4) J.W. 928.

5) Dynamius u. Aureliana erbitten 596 ein Privilegium für S. Cassian in Marseille (J.W. 1458), Brunhilde 602 für ihre Stiftungen in Autun (l. c. 1871, 1875—77.

6) Gregor d. Gr. an Brunichilde: Ne fortasse ab eorum locorum praepositis eadem decreta nostra quocunque tempore supprimantur . . . haec eadem constitutio gestis est publicis inserenda, quatenus sicut in nostris, ita quoque in regalibus scriniis teneatur (J.W. 1871).

7) Greg. Tur. H. Fr. VI, 6; X, 1; vit. patr. 8, 6; Pelagius I. an Childebert I. (J.W. 942), an Sapaudus (l. c. 943), Pelagius II. an Aunachar (l. c. 1048); Gregor d. Gr. an Dynamius (l. c. 1237), an Childebert II. (l. c. 1385), an Brunichilde (l. c. 1431), an Protasius v. Saintes (l. c. 1430).

8) Greg. Tur. H. Fr. VI, 6. Ein von einem fränkischen Reclusus geheilter Kranker ruft aus: Quaerebam Petrum, quaerebam Paulum Laurentium-

Wert auf die Glaubensgemeinschaft mit Rom[1]), der Hauptstadt der Welt, dem Sitze des Nachfolgers der Apostel, des Leiters der Kirche Gottes[2]): gerade deshalb hatte man das grösste Interesse daran, dass die Rechtgläubigkeit Roms über jeden Zweifel erhaben sei[3]). Der Papst galt als Wächter und Hüter der kirchlichen Überlieferung, seine Rechtgläubigkeit leistete gewissermassen Bürgschaft für die Rechtgläubigkeit der Kirche. Aber was die rechte Lehre sei, entschied sich nicht lediglich nach der Stellung des römischen Bischofs, sondern nach den Beschlüssen der Konzilien der alten Kirche[4]). Dass man den Papst als den Leiter der Kirche bezeichnete, hatte also kaum mehr praktischen Wert, als dass man Rom die Hauptstadt der Welt nannte.

Wie wenig das moralische Ansehen, das der Papst genoss, hinreichte, ihm eine Einwirkung auf die fränkische Kirche zu ermöglichen, musste gerade der Papst erfahren, dem es am meisten am Herzen lag, auch der fränkischen Kirche gegenüber seine Pflicht zu thun, Gregor der Grosse. Er lebte in dem Gedanken des päpstlichen Primats: eine göttliche für das Heil der Kirche notwendige Stiftung sah er in ihm, von allen forderte er Unterwerfung unter den römischen Bischof, den Nachfolger des Petrus; aber er selbst fühlte sich auch verpflichtet zur Sorge für die gesamte Kirche. Wie hätte er die Zustände im fränkischen Reich unbeachtet lassen sollen?

Schon in dem Ernennungsschreiben an Virgilius berührte er die Schäden, an welchen die fränkische Kirche litt: die Simonie und die Ernennung von Laien zu Bischöfen. Er sprach seinen

---

que vel reliquos qui Romam proprio cruore inlustrant: hic omnes repperi, hic cunctos inveni. Vgl. die Formel bei Marculf II, 49 und die Zusammenstellung von Beispielen bei Löning II, S. 74.

1) Conc. Aurel. V (a. 549) can. 1. Turon. II (a. 567) can. 21. Das Gleiche gilt in bezug auf die Festfeier, Aurel. IV (a. 541) can. 1.

2) Greg. Tur. H. Fr. X, 1.

3) Vigilius an Aurelian von Arles (J.W. 925). Pelagius I. an Childebert (l. c. 942), an denselben (l. c. 946), an Sapaudus von Arles (l. c. 947), an denselben (l. c. 978).

4) Charakteristisch ist das Verlangen Childeberts I., dass Pelagius I. seine Orthodoxie beweise; der Papst versicherte, um den Verdacht der fränkischen Bischöfe gegen seine Rechtgläubigkeit zu beseitigen, dass er einen jeden verdamme, quicumque ab illa fide, quam b. recordationis papa Leo in suis epistolis praedicavit et quam Chalchidonense concilium . . . suscepit, in una sillaba aut in uno verbo vel in sensu erravit vel erraverit aliquando aut declinavit vel declinaverit aliquando (l. c. 942 vgl. 946, 978 u. den Bf. des Vigilius v. 29. Apr. 550 No. 925).

tiefen Abscheu gegen diese Missbräuche aus; aber wie wenig vermochte er doch zu ihrer Beseitigung zu thun! Das einzige war, dass er König Childebert durch Virgilius ermahnen liess, sein Reich von diesem Makel zu reinigen[1]), und dass er selbst in dringenden Worten die gleiche Aufforderung an den König richtete[2]): seine Äusserungen beweisen, dass er sich bewusst war, in der fränkischen Kirche nichts gebieten zu können: der König musste eintreten.

Virgil eignete sich sehr wenig zu einem Geschäftsträger Gregors: er ist charakterisirt, wenn man hört, dass er unterliess, sich einer Nonne anzunehmen, die man zum Heiraten zwang[3]), oder dass er die Einkünfte der römischen Kirche aus ihren Besitzungen in Gallien zurückbehielt: Gregor zog, bitter genug, eine Parallele zwischen den Gotenkönigen, welche das Kirchengut achteten, und den katholischen Bischöfen, die sich sein bemächtigten[4]). Kein Wunder, dass er sich seines Vikars wenig bediente; er suchte andere Wege, um Einfluss auf die fränkische Kirche zu gewinnen.

Das erste war, dass er einen eigenen Legaten nach Frankreich sandte; den Anlass bot die Notwendigkeit die Verwaltung des römischen Kirchengutes zu ordnen. Aber Candidus war nicht nur Güterverwalter, der Papst benützte ihn auch in anderen Geschäften. Sodann trat er in brieflichen Verkehr mit Brunichilde, ihrem Sohn und ihren Enkeln. Endlich suchte er direkte Beziehungen zu möglichst vielen fränkischen Bischöfen anzuknüpfen. Keiner seiner Vorgänger wandte der fränkischen Kirche soviel Aufmerksamkeit zu als er: aber erreicht hat er trotz aller Mühe nichts.

Als Brunichilde um die Erteilung des Palliums an Bischof Syagrius von Autun bat, sprach Gregor im September 597 von neuem seine Bedenken und Wünsche hinsichtlich der fränkischen Kirche aus[5]). Eine Frucht hatte dieser Brief so wenig als die früheren. Etwas später, Juli 599, fasste er den Gedanken, den Zusammentritt einer Synode anzuregen, um durch sie die kirchliche Ordnung wiederherzustellen. Aber berufen, gebieten konnte er diese Synode nicht: wir bitten, schrieb er an Brunichilde, dass Ihr durch Ausrottung der Simonie die Gnade Gottes Euch erwerbet, und er forderte sie und ihre Enkel auf, den Zusammentritt

1) J.W. 1374.

2) Ib. 1376.

3) Ib. 1753.

4) Ib. 1437 u. 1439; im ersten Briefe: Valde est execrabile, ut quod a regibus gentium servatum est, ab episcopis dicatur ablatum.

5) Ib. 1491.

der Synode zu befehlen. Von Syagrius, dem er nun das Pallium erteilte, verlangte er das Versprechen, für die Synode zu wirken. Er hatte die Absicht, den Abt Cyriacus als päpstlichen Gesandten an die Synode abzuordnen[1]. Jedoch alle seine Worte waren vergeblich, Brunichilde war ebensoweit davon entfernt, eine Reformsynode zu berufen, als davon, ihre Willkürmassregeln bei Besetzung der Bistümer zu unterlassen.

Noch einer anderen Sache nahm sich Gregor ohne Erfolg an. Es wurde früher erwähnt, dass der Teil der Turiner Diözese, welcher zum fränkischen Reiche gehörte, von dem Bistum Turin abgelöst und für denselben ein eigener Bischof in Maurienne ernannt worden war. Gregor missbilligte das als durchaus unkanonisch; aber auch hier vermochte er nicht die Wiederherstellung des früheren Zustandes anzuordnen; er musste sich begnügen an Theudebert und Theuderich die dringende Bitte zu richten, es möge diese Ungerechtigkeit abgestellt werden. Vergeblich: das Bistum Maurienne blieb bestehen[2].

Der Verkehr zwischen dem fränkischen Hof und dem Papste hörte gleichwohl nicht auf: seine Mahnungen erwiderte man fränkischerseits mit Versicherungen des grössten Eifers für die Kirche[3]; er antwortete mit neuen Aufforderungen zu einer Synode: er bestürmte die Herrscher wie die einflussreichsten Bischöfe[4]: er bat um die Erlaubnis, einen eigenen Legaten nach Frankreich abordnen zu dürfen, um Reformen ins Werk zu setzen[5]; aber es war ihm unmöglich seinem Ziel auch nur um einen Schritt näher zu kommen[6]; er starb, ohne dass die Synode, die ihm so sehr am Herzen lag, zu Stande kam.

---

1) J.W. 1743 f. 1751.

2) Ib. 1754.

3) Ib. 1840, Gregor an Brunichilde: Qualiter adhortationem nostram excellentia vestra amplexa sit, quantaque eamdem devotione gestiat adimplere, scriptorum vestrorum emissa dudum pagina testis est. Ähnlich an Theuderich l. c. 1838.

4) Ib. 1828; 1830; 1831; 1838; 1840 ff.

5) Ib. 1837: Quoniam eos quorum est locus haec insequi nec sollicitudo ad requisitionem nec zelus excitat ad vindictam, scripta ad nos vestra discurrant et personam, si praecipitis, cum vestrae auctoritatis assensu transmittamus, quae una cum aliis sacerdotibus haec et subtiliter quaerere et secundum Deum debeat emendare. Der Brief ist vom 22. Juni 601 datirt.

6) Aus dem letzten Briefe Gregors in dieser Sache (1871 aus dem Nov. 602) ergiebt sich, dass Brunichilde ihr Einverständnis mit Gregors Wunsch ausgesprochen hatte. Wenn derselbe aber fortfährt: Apto autem tempore, si Deo dictum placuerit, veneranda excellentiae vestrae desideria

Im Jahre 613 erhielt noch einmal ein Bischof von Arles das Pallium, ohne jedoch zum päpstlichen Vikar ernannt zu werden[1]. Dann hörte der Verkehr zwischen Rom und der fränkischen Kirche vollständig auf. Die Art, wie Martin I. durch Amandus von Mastricht wieder eine Verbindung anzuknüpfen versuchte, zeigt augenfällig, wie fern man sich gekommen war. Auch Martin bemühte sich ohne Erfolg[2].

In gewissem Masse war demnach die fränkische Kirche eine „romfreie“ Kirche. Das hinderte jedoch ihren Verfall nicht. Im Anfang des achten Jahrhunderts befand sie sich, wie wir sahen, in voller Auflösung. Kirchliche Reformen waren unumgänglich nötig. Wer sollte sie unternehmen? In der Kirche selbst waren die Kräfte zu einer nachhaltigen Erhebung nicht vorhanden; vom Staate war, so lange Karl Martell an der Spitze stand, nichts zu erwarten. Hier ist es nun für den ganzen weiteren Verlauf der kirchlichen Dinge in Europa massgebend geworden, dass die angelsächsische Kirche in die kontinentalen Verhältnisse eingriff.

Sie war eine Gründung Gregors d. Gr. Die fränkische Kirche hatte ihm dabei ihre Unterstützung nicht versagt: fränkische Bischöfe haben seinen Sendling, den Abt Augustinus, zum Bischof geweiht. In engem Anschluss an Rom erstarkte die junge Kirche rasch. In verhältnismässig kurzer Zeit gelang es ihr die heidnischen Angelsachsen für den Glauben an Christum zu gewinnen, die von den Kelten gestifteten Christengemeinden konnten sich in ihrer Sonderart nicht halten; sie wurden gleichsam aufgesogen. Kaum aber war das Christentum in England begründet, so begann unter seinem Schutze eine christlich-lateinische Bildung zu erblühen, die in der damaligen Welt ihresgleichen nicht hatte. Nach wie vor aber hing man an Rom: englische Fürsten verzichteten auf die Krone, um in Rom Mönche werden zu können; Männer und Frauen wallfahrteten zu den Gräbern der Apostel; mit abergläubischer Verehrung blickte man auf die ewige Stadt: in England scheint die Heimat der Weissagung zu sein: So lange das Kolosseum steht, wird Rom stehen; fällt das Kolosseum,

---

implere curabimus, und damit die Absendung eines Legaten auf unbestimmte Zeit verschiebt, so muss Brunichilde irgendwelche Bedingungen gestellt haben, die für den Papst unannehmbar waren.

1) Florian von Arles durch Bonifatius IV. (J.W. 2001 f.).

2) Martin suchte die Unterstützung der fränkischen Kirche im monotheletischen Streit: aber weder fand die Synode statt, die er wünschte, noch sandte Sigibert III., wie er verlangte, eine fränkische Gesandtschaft nach Rom und Konstantinopel (J.W. 2059 f.).

so wird Rom fallen, und fällt Rom, so fällt die Welt[1]). Als nun angelsächsische Männer innerhalb der Machtsphäre der fränkischen Kirche zu wirken begannen, war ihre Absicht nicht zunächst, deren Verhältnis zu Rom umzugestalten: sie kamen als Missionare; aber bei ihrem Wirken suchten sie überall die Gemeinschaft mit Rom zu bewahren, wie sie von der Heimat her gewohnt waren. Und da ihr Wirken Erfolg hatte, so entstanden innerhalb des fränkischen Gebiets Provinzialkirchen, die mit Rom weit enger zusammenhingen als die fränkische Reichskirche. Dass auch diese die Fühlung mit Rom wieder gewann, bewirkten schliesslich nicht die angelsächsischen Priester allein; es ist die That der Söhne Karl Martells, Karlmann und Pippin.

Wir wenden uns zur Betrachtung des einzelnen.

1) [Beda] Excerp. patr., Mign. 94, 513. Quamdiu stat Colisaeus, stat et Roma; quando cadet Colisaeus, cadet et Roma; quando cadet Roma, cadet et mundus. Quid stas, quid stupes, bos Britannice?

Erstes Kapitel.

Die angelsächsische Mission in Friesland.

Im Beginn des siebten Jahrhunderts wurden, wie früher erwähnt, von seiten der fränkischen Kirche Versuche gemacht, den christlichen Glauben unter den Friesen zu verkündigen. Der Gedanke war dadurch nahegelegt, dass ein Teil des friesischen Stammes die fränkische Herrschaft anerkannte. Die Schwäche des Reichs seit Dagoberts Tod, welche dazu führte, dass die Baiern, Alamannen und Thüringer sich dem Reichsverbande beinahe völlig entzogen, hatte auch im Norden die Einschränkung der fränkischen Grenzen zur Folge: die Friesen nahmen das verlorene Gebiet wieder ein. Hier war nun aber das Zurückweichen der fränkischen Herrschaft gleichbedeutend mit der Vernichtung der christlichen Kirche. Das Volk kehrte zum Heidentum zurück, die verlassenen Kirchen zerfielen oder wurden geradezu zerstört. Die unter Dagoberts Regierung erbaute Kirche in Utrecht lag im Jahre 695 völlig in Trümmern[1]).

Während die fränkische Kirche verkümmerte, erstarkte die angelsächsische: hier waren die Kräfte zu erfolgreicher Missionsarbeit vorhanden. Ein Zufall lenkte die Aufmerksamkeit der kirchlichen Männer Englands auf das friesische Volk. Im Jahre 678 musste der stets streitmutige und arbeitsfreudige Erzbischof Wilfrid aus York weichen[2]); er verliess England, um in Rom die

1) Bonifat. Ep. 107 S. 260 D. 109 S. 395.

2) Bed. H. e. gent. Angl. IV, 12. Über Wilfrid vgl. Hahn, Bonif. u. Lul S. 67 ff. Obser, Wilfrid 1884. Über die Einführung des Christent. in

ihm dort nie fehlende Unterstützung zu suchen: widrige Winde nötigten ihn, statt an der Küste Frankreichs in Friesland zu landen. Von König Aldgild wohl aufgenommen, brachte er den Winter bei ihm zu. Dass Ebroin durch die englischen Gegner Wilfrids bewogen seine Auslieferung oder seinen Tod forderte, diente ihm nur zur Empfehlung. Aldgild liess das Schreiben des Major-Domus beim Mahle verlesen und schleuderte es dann in Gegenwart Wilfrids und der fränkischen Gesandten ins Feuer. Jedermann sollte wissen, wie sicher Wilfrid auf den Schutz des Friesenfürsten rechnen könne. Ungehindert hat er während jenes Winters gepredigt und getauft. Wir hören, dass er eine grosse Anzahl Friesen für den christlichen Glauben gewann [1]). Aber es kam nicht zu Gemeindebildungen, und infolgedessen verschwindet die Spur dieser ersten Bekehrten. Wilfrid verlor Friesland nicht wieder aus den Augen: der Apostel Frieslands war sein Schüler; der erste Bischof für die Friesen ist von ihm ordinirt; er selbst hat bei seiner letzten Fahrt nach Rom noch einmal in Friesland geweilt [2]). So war es dem Vorkämpfer Roms in Northumberland vergönnt, den ersten Stein zum Bau der friesischen Kirche zu legen.

Bald folgten andere Arbeiter. Die Klöster Irlands übten auf die glaubenseifrige Jugend Englands die grösste Anziehungskraft aus: hier suchten nicht wenige das Vorbild heiligen Lebens und hier fanden sie Lehrer weltlicher und geistlicher Wissenschaft. Zu den englischen Schülern der keltischen Mönche gehörte Ecgberct; im Jahre 664 hielt er sich in dem irischen Kloster Rathmelsigi [3]) auf. Damals verheerte eine Pest die Insel. Als auch er von der Krankheit ergriffen wurde, gelobte er, stets als Fremdling zu leben und auf die Rückkehr in das Vaterland zu verzichten, wenn er genäse. Sein Wunsch ward erfüllt, er hat auch sein Gelübde gehalten. Nachdem er zwei Jahrzehnte als Mönch in Irland verbracht hatte [4]), entschloss er sich, im Jahre 686 oder 687 [5]) die Insel zu verlassen. Dem Vorbilde der

---

Friesland besonders v. Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechtsgesch. II 1882; Moll S. 143; die niederländische Litteratur verzeichnet Sepp, Biblioth. van Nederlandsche Kerkgesciedschrijvers, 1886 S. 119 f.

1) Vit. Wilfr. 24—26; Bed. h. e. V, 19; Beda giebt nur einen Auszug aus der Biographie, vgl. Hahn, a. a. O. S. 68.

2) Bed. h. e. III, 13.

3) Mellifont, Grafschaft Louth.

4) Bed. h. e. III, 27.

5) Beda sagt h. e. V, 9 „eo tempore“ und bezieht sich dabei auf das

Apostel folgend wollte er den Heiden das Wort Gottes predigen: es zog ihn zu den stammverwandten Völkern der Friesen, Dänen und Sachsen [1]). Aber seine Absicht blieb unausgeführt. In zwei Traumgesichten eines Schülers wurde ihm sein Unternehmen verboten: sie waren nicht ohne Eindruck, doch beharrte er bei seinem Vorsatz; als aber das zur Abfahrt gerüstete Schiff durch einen Sturm auf den Strand geworfen wurde, sah er hierin eine göttliche Weisung; er blieb und liess seinen Schüler Wictberct allein ziehen.

Dieser fand die Lage in Friesland nicht mehr so günstig als einst Wilfrid. Aldgild war gestorben, sein Nachfolger Radbod war kein Gönner der christlichen Prediger. Alle seine Gedanken gingen auf die Erhaltung der Selbstständigkeit seines Landes. Seitdem Pippin i. J. 687 durch den Sieg bei Tertri den Kampf um die Macht im fränkischen Reiche beendet hatte, war sie wieder ernstlich bedroht. Radbod sah in den Boten des Evangeliums Vorkämpfer der fränkischen Herrschaft. Auch das friesische Volk hing mit der ihm eigenen Zähigkeit an dem alten Glauben. Wictberct blieb zwei Jahre auf dem Festlande; aber es fehlte ihm jeder Erfolg: müde der vergeblichen Arbeit verliess er Friesland: Beda mag die Stimmung, in welcher er nach Irland, in „die geliebte Fremde" zurückkehrte, richtig zeichnen, wenn er ihn, traurig darüber, dass es ihm versagt sei, Fremde zum Glauben zu führen, in dem Entschlusse Beruhigung finden lässt, um so mehr den Seinen durch sein Beispiel zu nützen [2]).

Ecgberct war währenddessen nicht müssig gewesen; er hatte die Vorbereitungen getroffen, um neue Lehrer des Evangeliums auszusenden. Die Rückkehr Wictbercts machte ihn nicht irre: er entliess eine Missionsgenossenschaft von zwölf Männern nach Friesland. An ihrer Spitze stand der Presbyter Willibrord [3]). In

c. 8 genannte Jahr 690. Da aber nach c. 10 Willibrord bald nach dem Siege Pippins über Radbod, also 689 oder 690, und erst nach Wictbercts Rückkehr ausgesandt wurde, so muss der Auszug des letzteren in das Jahr 686 oder 687 fallen.

1) Wenn man sich erinnert, dass Wilfrids Schüler Willibrord sich seit 678 bei Ecgberct aufhielt (s. u. S. 419), so liegt die Vermutung nahe, dass Wilfrid Ecgberct zur Mission unter den Friesen aufforderte. Dass Ecgbercts Unternehmung mit der Wiedereinsetzung Wilfrids in York zeitlich zusammenfällt, bestätigt die Vermutung: nun war Wilfrid in der Lage, die Missionare zu unterstützen.

2) Beda, h. e. V, 9.

3) Über Willibrord berichten Beda und die unbedeutende Biographie

ihm hatte Ecgberct den rechten Mann gewonnen. Willibrord wurde der Träger der friesischen Mission; verweilen wir bei seiner Persönlichkeit.

Wo der Humber sich in die Nordsee ergiesst, lag seine Heimat; sein Vater war ein sächsischer Mann, namens Wilgils; manches Jahr führte er mit Frau und Kind ein frommes Leben; dann verliess er die Welt und ward ein Mönch. Auf einem Vorgebirge an der Mündung des Humber baute er ein kleines Oratorium, das er dem Apostel Andreas weihte. Die Gläubigen der Umgegend strömten dorthin, um sich an dem frommen Leben und den weisen Reden des Einsiedlers zu erbauen; man erzählte von Wunderthaten, die er verrichtet habe: so gelangte er zu hohem Ansehen. Schenkungen des Königs und des Adels machten ihm möglich, seine Zelle zu einem mässigen Kloster zu erweitern: Alcuin, der Biograph seines Sohnes, stand später an seiner Spitze. Die Geistesart des Vaters ging auf den Sohn über: auch er strebte nach asketischer Vollkommenheit. Doch mehr als jener scheint Wilfrid von York auf die Bildung seiner Überzeugungen eingewirkt zu haben: er war der erste bedeutende Mann, mit dem Willibrord in Berührung kam.

Nordwestlich von York liegt das Kloster Ripon. Es war eine Stiftung des northumbrischen Königs Alchfrid, ursprünglich bestimmt für iro-schottische Mönche, wie ja die Kirche Northumberlands von Irland aus gegründet worden ist. Bald aber stiessen der König und die Mönche zusammen: jenen überzeugte sein Lehrer Wilfrid von dem Rechte der römischen Osterfeier; diese weigerten sich, auf die Eigentümlichkeiten ihrer Kirche zu verzichten. Der Zwiespalt führte dazu, das Alchfrid die Iren aus dem Kloster vertrieb und die Leitung Wilfrid übertrug. Das geschah kurz vor dem Jahre 664 [1]. In diesem Kloster wurde Willibrord erzogen. Wilfrid war der Führer des heranwachsenden Jünglings. Zwar wurde er im Jahre 664 zum Bischof von York geweiht, aber da er sein Bistum erst einige Jahre später antreten konnte, so stand er eine Reihe von Jahren an der Spitze von Ripon und auch nachdem ihn Theodor von Canterbury in sein Bistum eingeführt hatte, blieben ohne Zweifel die von ihm vertretenen römischen Überzeugungen in Ripon herrschend. In dieser Zeit löste sich ja die Kirche Northumberlands von der Gemein-

---

Alcuins, Jaffé, Biblioth. rer. German. VI S. 39 ff. Vgl. A. Thijm's Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden I 1861; und Moll, Deutsche Übers. S. 148.

1) Beda h. e. III, 25; die Zeitbestimmung c. 26.

schaft mit den Iro-Schotten [1]). Von Jugend auf wurde also Willibrord gelehrt, in der Gemeinschaft mit Rom ein der Kirche notwendiges Gut zu erblicken: er hat sich mit dieser Überzeugung durchdrungen: sie bestimmte das Handeln des Mannes. Aus dem Klosterschüler wurde ein Mönch; bis zu seinem zwanzigsten Jahre blieb er in Ripon, dann ging er nach Irland. Der Ruf Ecgbercts zog ihn dorthin: wie dieser wollte er aus Liebe zum himmlischen Vaterland die Heimat verlassen [2]). Dazu kam noch ein anderer Grund, der ihn bewog, aus Ripon zu scheiden. In demselben Jahre, in welchem er Ecgbercgt aufsuchte, 678, wurde Wilfrid aus York vertrieben [3]): darf man einen Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen annehmen, so ergiebt sich, wie innig Willibrord sich mit Wilfrid verbunden fühlte [4]). Bei Ecgberct brachte er zwölf Jahre zu: er war Zeuge, wie dieser auf sein Missionsunternehmen in Friesland verzichtete und doch den Gedanken daran festhielt. Jetzt trug er kein Bedenken trotz Wictbercts Misslingen einen neuen Versuch zu machen.

Im Jahre 690 landete er mit seinen Gefährten an der Rheinmündung und begab sich alsbald weiter nach Utrecht [5]). Die Verhältnisse waren nun aber vollends ungünstig. Der Krieg zwischen Franken und Friesen war ausgebrochen und die ersteren hatten gesiegt; zwar befand sich Utrecht noch im Besitze Radbods, aber Friesland südlich des Rheins war an die Franken verloren [6]).

1) Beda h. e. III, 28: Von den Jahren nach der Synode zu Streaneshalc: Unde factum est, ut crescente per dies institutione catholica Scotti omnes, qui inter Anglos morabantur, aut his manus darent aut suam redirent ad patriam.

2) Alcu. c. 4 S. 43.

3) Nimmt man an, dass Willibrord im Jahre 690 nach Friesland kam so ist er 658 geboren, da er im 33. Lebensjahre den Kontinent betrat (Alc. c. 5 S. 43); zwanzigjährig war er also im Jahre 678.

4) Ich erinnere daran, dass Wilfrid später Willibrord in Friesland aufsuchte. Bed. h. e. III, 13.

5) Alc. c. 5 S. 44. Das Jahr auch in einer Notiz in einem Echternacher Kalendarium, die vielleicht von Willibrord selbst geschrieben ist (s. S. 430).

6) So ist citerior Fresia (Beda, h. e. V, 10) wohl zu verstehen und nicht von Friesland westlich vom Zuiderzee (v. Richthofen, a. a. O. II, 1 S. 351). Denn nach Alcuin befand sich Utrecht, als Willibrord landete, noch im Besitze Radbods. Da es später (695) ebenfalls fränkisch ist (Beda V, 11), so muss der Krieg nach dem Jahr 689 von neuem ausgebrochen sein. Die Nachricht der Annal. Mettens. M.G. Scr. I S. 320, ,welche einen zweimaligen Zusammenstoss erzählen, ist also trotz der Bedenklichkeit der Quelle glaubwürdig, der Zweifel Bonells (Anfänge d. k. H. S. 29) unbe-

Auch nach Beendigung des Kriegs stand Radbod dem mächtigen Nachbarland voll argwöhnischer Feindseligkeit gegenüber: wer irgendwie der Hinneigung zu den Franken verdächtig war, sah sich bedroht [1]). Es liegt in der Natur der Sache, dass auch der Gegensatz gegen das Christentum, die Religion der Franken, sich verschärfte. Willibrord musste sich sagen, dass unter diesen Umständen die Predigt unter den freien Friesen keinen Erfolg versprach; dagegen konnte er hoffen, unter dem Schutze Pippins im fränkischen Friesland den Grund zu einer friesischen Kirche legen zu können. Kurz entschlossen begab er sich mit seinen Begleitern zu Pippin [2]). Das kirchliche und das fränkische Interesse fielen hier zusammen: die Konstituirung einer friesischen Kirche musste eine Schutzwehr für die fränkische Herrschaft werden. Pippin handelte dieser Sachlage gemäss: er ermächtigte die englischen Priester nicht nur zur Predigt, er sagte ihnen auch seinen Schutz gegen jegliche Unbill zu und förderte ihr Unternehmen, so weit er vermochte. Die Verbindung mit ihm sicherte den äusseren Bestand der friesischen Mission: aber der Schüler Wilfrids meinte nur dann die rechte Freudigkeit zu dem schwierigen Werke zu besitzen, wenn auch die Zustimmung Roms nicht fehlte. Sobald er der Unterstützung Pippins gewiss war, machte er sich deshalb auf den Weg nach Rom [3]). Es ist eine bedeutungsvolle Reise: sie bildet den Anfang zu einer engen Verbindung der deutschen Kirche mit dem Papste: denn Willibrord wollte nicht nur, wie so mancher andere, den Segen des Papstes für seine Arbeit erbitten und Reliquien für die zu gründenden Kirchen sich erteilen lassen: er forderte von Sergius I. die Erlaubnis zu seinem Unternehmen: denn ihn betrachtete er als Leiter der Gesamtkirche. Nach seiner Überzeugung hatte die päpstliche Macht einen Umfang, von dem man in der fränkischen Kirche nichts wusste.

---

gründet. Wenn der Lib. Hist. Franc. 49 Pippin multa bella contra Radbodem gentilem vel alios principes führen lässt, so widerspricht diese Phrase jedenfalls nicht.

1) Ein Beispiel bietet der Grossvater Liudgers von Münster, Wursing, der, obwohl Heide, bei Grimoald Schutz suchte und fand, Vit. Liudg. 1 M.G. Scr. II S. 405.

2) Beda h. e. V, 10. Alc. c. 5 S. 44.

3) Die erste Romreise erwähnt Beda allein (c. 11). Das Schweigen Alcuins giebt kein Recht, die Nachricht zu bezweifeln: sie hat bei dem Schüler und Gesinnungsgenossen Wilfrids sehr viel innere Wahrscheinlichkeit. Die Annahme Molls, dass W. sich in Rom die bischöfliche Würde erteilen liess (S. 150), hat keinen Anhalt in den Quellen.

Die Erfolge unter den Friesen waren bald so gross, dass es notwendig schien, die neuentstehende Kirche zu konstituiren. Wer möchte sich bei den in der fränkischen Kirche herrschenden Zuständen wundern, dass die angelsächsischen Priester Bedenken trugen, sich an ein fränkisches Bistum anzuschliessen? Sie dachten an die Gründung eines eigenen friesischen Bistums und wählten deshalb einen Mann aus ihrer Mitte, Suidberct, zum Bischof. Er ging nach England, um sich die Weihe erteilen zu lassen: im Spätjahre 692 oder Anfang 693 wurde er von Wilfrid konsekrirt[1]). Als Bischof kehrte er nach Friesland zurück; aber alsbald verliess er diese Gegend, verliess er überhaupt das fränkische Gebiet: er begab sich zu den Borukterern. So erzählt Beda; man kann keinen Zweifel an der Richtigkeit der Nachricht hegen. Wie ist die auffällige Thatsache zu verstehen?

Wenn man erwägt, dass einige Jahre später Pippin die Initiative zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse Frieslands ergriff, wird man den Grund für Suidbercts Verhalten darin vermuten, dass Pippin die von den Missionaren eigenmächtig vorgenommene Bischofswahl nicht anerkannte. Was ihn dazu bestimmte, lässt sich nicht sagen. Klarer als das Motiv ist der Erfolg seines Eingreifens: Willibrord und seine Gefährten überzeugten sich bei dem ersten Versuch, dass kirchliche Einrichtungen im fränkischen Reiche nur unter Mitwirkung der staatlichen Gewalt getroffen werden konnten. Sie haben sich darein gefügt: man hört nicht, dass sie einen weiteren Schritt thaten, um die kirchliche Organisation des fränkischen Friesland durchzuführen. Aber da der

1) Die Zeit ergiebt sich aus Bedas Bemerkung, dass die Weihe stattfand, nachdem Berchtwald zum Erzbischof von Canterbury gewählt war (1. Juli 692), und ehe er von seiner Konsekrationsreise nach Frankreich zurückkehrte (August 693). Dass dem Wortlaute nach die Wahl Suidbercts in Gegenwart Willibrords stattfand, erinnert mit Recht Scherer (Bonifatius S. 39 Anm. 2). Dass die Wahl zum Bischof nicht Willibrord traf, wird von verschiedenen Voraussetzungen aus auf das verschiedenste erklärt. Moll (S. 160 f.) nimmt an, dass die Wahl in Abwesenheit Willibrords stattgefunden habe, und findet sie erklärlich, da die Mission nicht ohne Bischof sein konnte: hier ist die Voraussetzung irrig. Rettberg (KG. D. II S. 525) vermutet ein Zerwürfnis zwischen Willibrord und seinen Gefährten. Thijm (S. 80 ff. der deutschen Ausgabe) weiss, dass es sich um eine Intrigue Pippins gegen Willibrord handelte. Gegen beides spricht, dass Suidberct ging, und Willibrord blieb. Die einfachste Erklärung liegt in der Erinnerung an das Alter Willibrords. Suidberct starb im März 713 (Ann. S. Amand. M.G. Scr. 1 S. 6), also 26 Jahre vor Willibrord: er wird demnach bedeutend älter gewesen sein als der bei der Wahl erst 34jährige Willibrord.

fränkische Besitz noch erweitert wurde — er erstreckte sich, wie es scheint, bis an den Fly — und da der mit Radbod geschlossene Friede die Ausdehnung der Mission auf die freien Friesen möglich machte, so konnte die Ordnung des Kirchenwesens für die Dauer nicht unterbleiben. Und nun handelte Pippin[1]. Wenn er Willibrord zum kirchlichen Obern des neuen Gebietes bestimmte, so war das zweckmässig: Willibrord war der Führer der Mission von Anfang an gewesen. Sandte er ihn nach Rom zum Empfang der bischöflichen Ordination, so lag darin ohne Zweifel ein Zugeständnis an die Wünsche Willibrords und der Seinen. Die Hauptsache aber ist: Pippin wollte nicht nur ein neues Bistum gründen: er wünschte, dass Willibrord zum Erzbischof geweiht würde[2]; er plante also die Einrichtung einer neuen Kirchenprovinz, welche ganz Friesland umfassen sollte. Willibrords Stellung dachte er sich etwa wie die, welche später Bonifatius inne hatte. Als Erzbischof besass er das Recht, für bestimmte Bezirke eigene Bischöfe aufzustellen. Das war von Wert für die Predigt unter den freien Friesen; man konnte hoffen, dass sie leichter einen Bischof anerkennen würden, der in ihrer Mitte wohnte, als den auf fränkischem Gebiete residirenden Willibrord. In Rom kam man allen Wünschen Pippins entgegen: am 22. November 695 erteilte Sergius I. dem Friesenmissionar in der Kirche der heiligen Cäcilia die Weihe zum Erzbischof[3]. Die Handlung wurde mit mehr als gewöhnlichem Prunk umgeben: Willibrord erhielt den neuen Namen Clemens; es wurde ihm zugleich das Pallium gewährt und jegliche Förderung zugesagt.

Noch im Winter kehrte Willibrord — diesen Namen scheint er auch jetzt regelmässig geführt zu haben[4]) — über die Alpen zurück. Nach wie vor stützte er sich bei seiner Arbeit auf Pippin;

---

1) Bed. h. e. V, 11; Alcuin. c. 6 f. S. 44 ff.

2) Beda h. e.: Postulans, ut Fresonum genti archiepiscopus ordinaretur, quod ita ut petierat impletum est.

3) Beda giebt in der Kirchengeschichte Englands als Jahr der Weihe 696 an; schon Jaffé (Anm. zu Alc. 7 S. 46) hat darauf hingewiesen, dass das irrig ist, dass vielmehr auf Grund einer Notiz in einem Echternacher Kalender (s. S. 430) das Jahr 695 anzunehmen ist. Über die Kirche, in welcher die Weihe stattfand, besteht keine Übereinstimmung zwischen Beda und Alcuin: der erstere nennt S. Cäcilia, der letztere S. Peter. Glauben verdient der über Willibrords Leben besser unterrichtete Beda.

4) In den Urkunden kommt dieser Name regelmässig vor; dagegen bezeichnet sich Willibrord in seinem Testamente (Pard. II S. 349) als Clemens Willibrordus.

dieser wies ihm als bischöflichen Sitz Utrecht an[1]). Hier erbaute der neue Erzbischof eine Kirche zu Ehren des Heilands, auch die zerstörte, aus Dagoberts Zeit stammende Kirche wurde erneuert und dem fränkischen Nationalheiligen, Martin von Tours, geweiht[2]). Pippin trug Sorge, dass es der Kirche nicht an Einkommen gebrach[3]).

Mit grossem Erfolg wirkte seitdem Willibrord zur Ausbreitung des Christentums im fränkischen Friesland: es zeigt seinen klaren Blick, dass er sich bemühte, einen eingeborenen Klerus heranzuziehen: wir kennen noch die Namen der ersten Friesen, die den geistlichen Beruf erwählten, Wullibrat und Thiatbrat, die Oheime Liudgers, des späteren Bischofs von Münster[4]). Unter seinen Mitarbeitern wird ein Diakon Adalbert genannt, der im äussersten Norden des fränkischen Besitzes, in Egmont, wirkte[5]); vielleicht stand er an der Spitze eines Mönchsvereins. Denn eine Urkunde vom 2. März 714 unterzeichnete ein Abt Adalbert als Zeuge[6]). Beda aber erwähnt, dass Willibrord einige klösterliche Niederlassungen in Friesland gründete. Es ist deshalb auch wahrschein-

1) Beda h. e. V, 11. Bonif. ep. 107 S. 260, D. 109 S. 395: In loco et castello, quod dicitur Traiectum.

2) Bonif. l. c. Die Martinskirche ist die spätere Kathedrale.

3) Pippin d. Kl. bestätigt im Mai 753 der Martinskirche in Utrecht den Zehnten, welchen seine Vorfahren Pippin, Karl und Karlmann ihr geschenkt hatten (Böhmer-Mühlbacher 68); eine zweite Urkunde desselben (l. c. 69) bestätigt die von Chlothar und Theudebert derselben Kirche verliehene Immunität. Rettberg KG. D. II S. 527 erklärt sie für unecht; dagegen wird sie von Sickel (Act. S. 213) verteidigt und von Mühlbacher nicht bezweifelt. Ich nehme nicht so sehr an der Bezeichnung des Bonifatius als Bischof von Utrecht Anstoss, als an den beiden Königsnamen. Eine Kirche in Utrecht unter Chlotachar I. — nur dieser kann gemeint sein — ist sehr unwahrscheinlich.

4) Vit. Liudg. 5 S. 406.

5) Vita Adalb. M.G. Scr. XV S. 699; als Quelle nahezu wertlos. Annal. Xantens. z. J. 694 M.G. Scr. II, 220: S. Adalbertus in loco qui dicitur Ekmunda usque ad tempus exitus sui apud quendam Eggonem mansit et plurimorum corda ad fidei salutem erexit.

6) M.G. Dipl. I S. 95. Holder-Egger identifizirt diesen Abt mit dem ersten Abt von Echternach (s. Catal. abb. Ept. Scr. XIII S. 738. 740 u. Bonif. et Lulli ep. 110 S. 397), und diesen dann mit dem Egmonder Adalbert (N. A. XIII S. 29 ff.). Ich bin bedenklich dagegen. Gewiss muss man das J. 777 oder 775 nicht als gesichertes Todesjahr betrachten. Aber war Adalbert schon 714 Abt, so muss er damals doch wenigstens 30 Jahre alt gewesen sein; dann war er um 684 geboren, wahrscheinlich noch früher, lebte er auch nur bis 770, so müsste man für ihn ein ungewöhnlich hohes

lich, dass schon damals Mönche sich bei S. Martin in Utrecht niedergelassen haben [1]). Wie sehr die benachbarte fränkische Bevölkerung den Wert seiner Thätigkeit zu schätzen wusste, beweisen die Schenkungen, die ihm gemacht wurden. Es waren Güter zumeist in der Lütticher Diözese im toxandrischen Gau [2]). In Friesland selbst wissen wir von einem einzigen Hofe, den ein fränkischer Besitzer ihm übergab [3]). Bis in das mittlere Deutschland drang sein Ruf: der Thüringerherzog Hedenus schenkte ihm im Jahre 704 Güter bei Arnstadt und Schwarzburg [4]). Am wichtigsten wurde die Gründung von Echternach [5]): er hatte hier einen Stützpunkt für seine Thätigkeit, der nicht in Gefahr war durch eine Erhebung der Friesen gegen die fränkische Herrschaft erschüttert zu werden.

Die raschen Fortschritte unter den fränkischen Friesen ermutigten zu dem Versuch, auch in dem Gebiete, das Radbod verblieben war, die Missionspredigt aufzunehmen [6]). Radbod hinderte das nicht: es schien sich ein freundliches Verhältnis zwischen ihm und den Franken anzubahnen: er gab seine Tochter Theutsind Pippins Sohne Grimoald zur Gemahlin [7]). Er gestattete Männern, die um ihrer Verbindung mit den Franken willen vertrieben waren, die Rückkehr [8]). Aber im Innern bewahrte er den alten Groll. Durch nichts liess er sich zur Annahme des Christentums bewegen:

Alter annehmen. Ich halte es also für wahrscheinlich, dass der Egmonder Adalbert zwar mit dem Abte von 714, nicht aber mit dem Echternacher identisch ist.

1) Vgl. die ebenerwähnte Urkunde Pippins vom 23. Mai 753. Ein Kloster in Utrecht bezeugt auch die Urkunde Karl Martells vom 1. Jan. 722 M.G. Dipl. I S. 98. Böhmer-Mühlbacher 34.

2) Schenkungen Aengilbalds v. J. 704, Pard. II S. 265; Aengelberts v. J. 709 l. c. S. 280; der Nonne Berthilendis v. J. 710 l. c. S. 254; des Mönchs Ansbald v. J. 711 l. c. S. 289; desselben v. J. 712 l. c. S. 291, Aengelberts v. J. 713 l. c. S. 293.

3) Aengelbert, der sich im Eingang der Urkunde als Franke zu erkennen giebt, schenkt in pago Testeventi super Mosam loco Birni casatam unam cum omni peculio, Pard. II S. 280.

4) Schenkung des Dux Hedenus vom Jahre 704, Pardess. II S. 263.

5) S. S. 290.

6) Alc. c. 9 S. 47. Die traditionellen Nachrichten über Willibrords Thätigkeit im einzelnen sind bei Moll gesammelt (S. 152 f.). Sie sind alle unsicher.

7) Lib. Hist. Franc. 50.

8) Vit. Liudg. 3 S. 405.

es entsprach ganz dem Geiste des Mittelalters, dass nun auch sein Volk sich unzugänglich bewies.

Willibrord erkannte bald die Vergeblichkeit seiner Bemühungen. Er fasste nun den Entschluss, noch weiter nordwärts vorzudringen: er ist der erste Prediger des christlichen Glaubens unter den Dänen[1]). Aber auch hier fand er steinichten Boden: die Macht des väterlichen Heidentums über die Gemüter war noch unerschüttert. Doch Willibrord gehörte zu den Männern, welche das Misslingen an ihren Plänen nicht irre macht, sondern nur antreibt, nach neuen Wegen zu suchen. Sein Biograph sah später in der Fruchtlosigkeit seiner Predigt den Beweis, dass Friesen und Dänen noch nicht zu den von Gott erwählten Völkern gehörten. Er selbst war entfernt von einer so fatalistischen Anschauung der Dinge: er verzichtete nicht auf den Plan, die Dänen zu bekehren. Was er nicht vermocht hatte, sollten dänische Glaubensboten versuchen; er nahm eine Zahl dänischer Knaben mit sich, um sie für die Predigt unter ihrem Volke auszubilden. Er verliess Dänemark, nicht als Sieger, aber mit ungebrochenem Mute. Auf der Rückfahrt wurde sein Schiff nach der den Friesen heiligen Insel Helgoland verschlagen: er predigte auch hier, und als sein Wort, wenn auch nur bei etlichen, Glauben fand, so versammelte er sie an einem Quell, welchen die Heiden als heilig verehrten: nur schweigend wagten sie von seinem Wasser zu schöpfen: in ihm hat er die Bekehrten getauft. Es ist eine That, wie die Fällung der Eiche zu Geismar durch Bonifatius: aber was dieser erreichte, misslang Willibrord. Seine Handlung erschütterte den Glauben der Heiden nicht, sie erregte nur ihren Zorn gegen den Frevler am Heiligtum: man ergriff ihn, um die That zu rächen, und brachte ihn zum Könige, der das Urteil über ihn fällen sollte. Da hat gerade die religiöse Überzeugung Radbods sein Leben gerettet: an drei Tagen liess er je dreimal das Los über ihn werfen: da es ihn nicht traf, so gehorchte er dem Willen der Götter und tötete ihn nicht. Nur einer seiner Gefährten wurde vom Lose getroffen und hingerichtet. Doch seine Thätigkeit unter den freien Friesen hatte nun ein Ende. Er kehrte nach Utrecht zurück und nahm die Arbeit an der Organisation der Kirche im fränkischen Friesland von neuem auf. Alcuin verlegt in diese Zeit die Entstehung zahlreicher Pfarrkirchen[2]). Man

1) Alc. c. 10 S. 47 f.

2) Alc. c. 12 S. 49: Dum per dies singulos numerus crescebat fidelium et maior credentium turba ad verbi Dei agnitionem confluebat, coeperunt plurimi fidei fervore incitati patrimonia sua viro Dei offerre. Quibus ille

konnte sein Werk hier für vollendet halten: aber seine Dauerhaftigkeit beruhte doch zum grossen Teil auf dem Bestand der fränkischen Herrschaft. Diese aber war keineswegs sicher.

Dass der Hass der Friesen gegen die Franken unvermindert war, lehrte der Tod Grimoalds: im Jahre 714 wurde er von einem Friesen ermordet. Es war einer der letzten Schläge, welcher Pippin traf: das ganze fränkische Volk empfand ihn: man hört die Teilnahme aus den Worten des Geschichtschreibers, dass der fromme, bescheidene und gerechte Mann, da er seinen kranken Vater zu besuchen auf dem Wege war, von dem Heiden Rangar, einem Belialskinde, in der Lambertuskirche zu Lüttich erschlagen ward[1]). Kurz nach seinem Tode ist Pippin gestorben, 16. Dezember 714. Und nun gab der Zwiespalt im Hause Pippins, wie der schroff hervorbrechende Gegensatz zwischen Neuster und Auster Radbod die Möglichkeit die verlorenen Gebiete wieder zu erwerben. Er trat als Bundesgenosse der Neustrier auf: der Preis der von ihm geleisteten Unterstützung war die Rückgabe des fränkischen Friesland. Karl Martell war in diesem Augenblick nicht nur der Vorkämpfer des fränkischen Reichs, sondern auch der christlichen Kirche; aber er war den Verbündeten gegenüber zu schwach[2]): Radbod ergriff ungehindert Besitz von dem abgetretenen Gebiet. Die Folge war für die friesische Kirche verderblich: Willibrord verliess das Land[3]), die Priester wurden verjagt, ein grosser Teil der Kirchen zerstört: überall erhoben sich wieder heidnische Heiligtümer[4]).

In dieser Zeit traf Wynfrith in Friesland ein[5]): man erkennt die kühne Entschlossenheit des angelsächsischen Missionars, mit der er gerade auf sein Ziel losging, wenn Willibald berichtet, dass er eine Unterredung mit Radbod selbst suchte. Er muss dem heidnischen Fürsten imponirt haben; denn weder der Aufenthalt noch die Thätigkeit im Lande wurde ihm verwehrt[6]). Aber wie die

---

acceptis mox ecclesias in eis aedificare iusserat, statuitque per eas singulas presbyteros et verbi Dei sibi cooperatores.

1) Lib. Hist. Franc. 50. Auch Fred. cont. 101 S. 172 rühmt Grimoald.

2) Lib. H. Franc. 51 f. Fredeg. cont. 105 f. S. 154. Annal. Tilian. z. J. 716.

3) Karl Martell hat in dieser für ihn gefahrvollsten Zeit den treuen Freund seines Hauses nicht vergessen: am 23. Eebruar 718 schenkte er dem Kloster Echternach seinen Anteil an Bollendorf an der Sauer, unweit des Klosters (Böhmer-Mühlbacher 31).

4) Willib. Vit. Bonif. 4 S. 441.

5) I. J. 716. Das ergiebt sich daraus, dass nach Willibald Bonifatius i. J. 755 quadragesimo peregrinationis anno revoluto starb (c. 8 S. 469).

6) Willib. c. 4 S. 441.

Dinge lagen, konnte an einen Erfolg nicht gedacht werden. Während die englischen Freunde Wynfrith bereits von Neubekehrten umgeben dachten[1]), täuschte er sich nicht darüber, dass es für ihn nicht Erntezeit sei: er begnügte sich, eine möglichst genaue Kenntnis der friesischen Zustände sich zu erwerben. Dann verliess er das Land wieder[2]): er wartete auf bessere Zeit.

Schon im Jahre 718 trat ein Umschwung in den Verhältnissen Frieslands ein. Durch den Sieg bei Vincy über die Neustrier und die Überwältigung Plektruds in Köln hatte Karl den grössten Teil der Macht errungen, die sein Vater besessen hatte: er konnte daran denken, die auswärtigen Feinde, welche während der letzten Jahre fränkisches Gebiet eingenommen hatten, zurückzudrängen. Sein erster Zug galt den Sachsen; er schlug sie im Sommer 718[3]). In demselben Jahre scheint er auch Radbod besiegt und zur Zurückgabe des Landes bis an den Zuiderzee genötigt zu haben[4]). Folgenreicher noch als dieser Sieg wurde ein Todesfall: im Jahre

---

1) Ep. 13, Egburg an Wynfrith: Tu in regeneratione, cum sederint duodecim apostoli in sedibus duodecim, sedebis et ibi; et quantos labore proprio adquesieris, de tantis ante tribunal aeterni regis, dux futurus deauratus, gaudebis. Hahn (Bonif. u. Lul S. 101) verlegt diesen Brief zwischen 717 und 722; ich glaube, dass er während des ersten Aufenthalts Wynfriths in Friesland geschrieben wurde. Die Art, wie Egburg von der in Rom gefangenen Wethburg spricht, lässt nicht annehmen, dass Wynfrith sich auf dem Wege nach Rom befand, oder eben von dort zurückgekehrt war. Auch Dümmler setzt ihn 716—720 an (S. 259).

2) Ob Wynfrith im Herbste 716 oder 717 zurückkehrte, ist nicht sicher. Fischer, Bon. S. 262, erklärt sich für das letztere, Breysig Jhrbb. S. 24, Scherer Bon. S. 54, Pfahler Bon. S. 47 für das erstere. Ich halte das Jahr 716 für richtig; nach Willibald brachte Wynfrith in Friesland estatis autumnique aliquantulum tempus zu, dagegen in Nhutscelle dies plurimos. Diese verschiedenen Bezeichnungen verwehren an zwei Zeiträume zu denken, welche ungefähr gleich lang waren. Das wäre aber der Fall, wenn Wynfrith erst 717 zurückgekehrt wäre. Auch bedurfte er sicher nicht allzuviel Zeit, um zu der Einsicht zu kommen, dass für seine Thätigkeit in Friesland augenblicklich kein Raum sei.

3) Ann. S. Amand. Tilian. Naz. Pet. z. J. 718.

4) Die Thatsache ist von Breysig, Jahrbb. S. 29, bezweifelt. Alc. vit. Willibr. 13 S. 49 sagt aber ausdrücklich, dass Karl cum triumphi gloria Fresiam devicto Radbodo paterno superaddidit imperio. Die Annahme eines fränkischen Siegs ist auch deshalb nötig, weil sich sonst nicht erklärt, weshalb Bonifatius im Spätjahr 718 sich zur Wiederaufnahme der friesischen Mission entschloss. Es muss ein Umschlag eingetreten sein, der ihm die Möglichkeit des Wirkens gab.

719 starb Radbod [1]. Er hatte die friesische Selbstständigkeit glücklich vertreten: aber was ihm gegen die Franken gelungen war, verdankte er mehr der geschickten Benutzung der Umstände als der überlegenen Kraft seines Volks. Das verhehlte sich sein Nachfolger, der jüngere Aldgild, nicht; er suchte Frieden mit den Franken; dadurch war die Gefahr weiterer Verwickelungen im Norden beseitigt.

Willibrord kehrte nach Utrecht zurück: seine Aufgabe war sowohl die Wunden zu heilen, welche die Jahre der heidnischen Reaktion der friesischen Kirche geschlagen hatten, als auch die Reste des Heidentums im fränkischen Friesland zu überwinden und von neuem, nun unter günstigeren Bedingungen, die Bekehrung der freien Friesen zu versuchen. Mit allerlei wunderbaren Zügen hat die Legende sein Wirken ausgeschmückt [2]: aber im einzelnen fehlt uns die Kenntnis seines Verfahrens wie seiner Erfolge: kaum dass der Name der einen oder anderen Kirche erhalten ist, die in dieser Zeit entstand [3]. Wie es scheint, hatte er auch jetzt mit manchfachem Widerstand zu kämpfen, den er nicht ohne Gewaltsamkeit überwand [4]. Das Resultat war, dass das Heidentum aus dem fränkischen Landesteil verschwand [5], er wurde dauernd für die Kirche gewonnen. Dagegen liessen sich jene weitaussehen-

---

1) Annal. S. Amand. z. J. 719.

2) Alcuin. c. 14 ff. S. 50 ff.

3) Schenkung eines Grafen Ebroin für die basilica b. Petri, quae constructa est in loco Rinharim in pago Dublinsi super fluvio Rheno, ubi nunc dominus pater et pontifex Willibrordus episcopus custos esse videtur, vom J. 721. Verfasst und geschrieben ist die Urkunde von einem Presbyter Ugilius, Pard. II, 332. Schenkung eines gewissen Herelaef für eine von ihm vor kurzem erbaute und den Aposteln Petrus und Paulus und Lambert von Mastricht geweihte Kirche in loco Baclaos, ubi nunc domnus pater et pontifex Willibrordus praeesse videtur v. J. 721 l. c. 333. Schenkung Karl Martells an Echternach ohne Jahr, betreffend die Paulus-Kirche in Felison und die Kirche Wesele in pago Kuinehim (zwischen Zuiderzee und Nordsee), B.M. 41, eine dritte Kirche (Adrichem) in dem gleichen Gau nennt Abt Theodefried von Echternach in seiner vit. Willibr. 12 (M.G. Scr. XXIII, 23 vgl. B.M. 40). Der pagus Batua, in welchem Karl Martell i. J. 726 die Villa Eliste, jetzt Elst südlich von Arnheim, an Willibrord schenkte (B.M. 38), gehörte nicht zu Friesland. Über die angeblichen fünf Willibrordskirchen in Nordholland s. Rettberg II S. 543.

4) Das ergiebt sich aus Erzählungen wie Alcuin c. 14 u. 20.

5) Das ist das Urteil des Bonifatius ep. 107 S. 260 (D. 109 S. 395): Qui per 50 annos praedicans, praefatam gentem Fresorum maxima ex parte convertit ad fidem Christi.

den Absichten, welche Pippin bei der Erhebung Willibrords zum Erzbischof gehegt hatte, nicht verwirklichen. Willibrord war trotz des erzbischöflichen Titels nur Bischof von Utrecht. Dieses Bistum kam zu festem Bestand. Am 1. Januar 722 schenkte Karl Martell dem Kloster in Utrecht, das Willibrord unmittelbar leitete, den gesamten Fiskal-Besitz in dem Orte selbst, nebst einigen Gütern in der Umgegend. Das reich ausgestattete Kloster sollte ohne Zweifel den Bestand des Bistums sichern [1]).

Einen Mitarbeiter hatte Willibrord drei Jahre lang an Wynfrith. Es war eine Zeit des fröhlichsten Gelingens [2]). Man begreift den Wunsch des alternden Bischofs, den jüngeren Freund dauernd an Friesland zu fesseln; er dachte ihn zu seinem Nachfolger zu ordiniren. Der Plan scheiterte an Wynfriths Widerspruch; er sah sein nächstes Berufsfeld im innern Deutschland [3]). Willibrord musste sich darein finden, die Last seines Amtes weiter zu tragen. Er fühlte sich alt: im Jahre 726 verfasste er sein

1) B.M. 34. Breysig (Jhrbb. S. 40) schliesst aus der Feierlichkeit der Schenkung, dass zugleich der Bischofssitz Utrecht Willibrord von neuem überwiesen worden sei. Nun berichtet allerdings Alcuin c. 13 S. 49, dass eine solche Übertragung nach dem Siege über Radbod stattfand. Aber das wird naturgemäss alsbald nach der Rückgabe des Landes geschehen sein, nicht nach einer Frist von mehreren Jahren. Ich möchte vielmehr daran erinnern, dass die Schenkung in derselben Zeit geschah, in welcher sich Willibrord mit dem Gedanken trug, Bonifatius zu seinem Nachfolger zu ordiniren: beides sollte demselben Zweck dienen, den Bestand des wieder eingenommenen Bistums zu sichern.

2) Willib. c. 5 S. 446 f. In die Jahre 719—722 gehören aus der Briefsammlung des Bonifatius ep. 14 und 16 (D. 14 u. 15). In ersterem Schreiben ist S. 71 ein Presbyter Berhtheri genannt, qui diu incoluit illam peregrinationem; man möchte einen der Gefährten Willibrords in ihm vermuten. Hahn, Bonif. und Lul S. 106 denkt an jenen Berehthere, mit dem Bonifatius in Thüringen zu kämpfen hatte (Willib. 6 S. 453). Der zweite Brief zeigt das lebhafte Interesse, das der englische Freundeskreis des Bonifatius an der friesischen Mission nahm: Bugga sandte ihm fünfzig solidi und eine Altardecke. Der Brief Daniels von Winchester (ep. 15, D. 23), den Jaffé in die gleiche Zeit verlegt, scheint mir jünger zu sein: die Anrede des Bonifatius als antistes setzt seine Weihe zum Bischof voraus; so auch Dümmler S. 271. Liudger von Münster nennt in seiner vit. Gregor. 2 Wyrda, Attingahem und Felisa als die Orte der Thätigkeit des Bonifatius; man findet sie wieder in Woerden unterhalb Utrecht, Achttienhoven und Velzen, nördlich von Haarlem (s. Holder-Egger zu V. Greg. 2 S. 67). Die Verbindung, in der diese Nachricht mit irrigen Zeitangaben steht, lässt sie wenig glaubhaft erscheinen.

3) Willib. c. 5 S. 447 f.

Testament, das einzige Schriftstück, das wir von ihm besitzen [1]). „Es müssen die Christen", so beginnt es, „den Weg der Wahrheit erkennen, auf dem sie ihrem Schöpfer durch ihre Verdienste recht dienen können, sodass ihr Almosen und ihre Devotion ihnen zum Heil gereichen, wie der Höchste sagt: Gebet und es wird auch euch gegeben und spendet Almosen, und alles ist rein für euch." Im Gedanken hieran setzte Willibrord das Kloster Echternach zum Erben dessen ein, was ihm übergeben worden war: es sind zwei Kirchen zu Antwerpen und an der Mündung der Maas, und zahlreiche Güter im toxandrischen Gau. Während seiner letzten Jahre unterstützte ihn ein Chorbischof [2]). Er erlebte noch den neuen Kampf zwischen Karl Martell und den freien Friesen im Jahre 734 [3]). Aber die Verwüstung der heidnischen Heiligtümer, welche Karl damals gebot, brachte der Ausbreitung der Kirche keinen Gewinn: es fehlten die Glaubensboten. Willibrord war durch sein Alter gehindert in dem neueroberten fränkischen Gebiete zwischen Zuiderzee und Lauvers mit der früheren Energie an der Aufrichtung der Kirche zu arbeiten. Noch zwanzig Jahre später war das Land zum grössten Teile heidnisch [4]).

Willibrord starb, wahrscheinlich in Echternach, am 7. November 739 [5]).

Wenn man Bonifatius den Apostel der Deutschen nennt, so

---

1) Pard. II S. 349; die Zweifel an der Echtheit desselben scheinen mir nicht genügend begründet.

2) Bonif. ep. 107 (D. 109): Et sibi corepiscopum ad ministerium implendum substituit.

3) Fredeg. contin. 109: Bubonem gentilem ducem illorum fraodolentum consiliarium interfecit, exercitum Frigionum prostravit, fana eorum idolatria contrivit atque combussit igne. Chron. Moiss., Annal. Petav. z. J. 734.

4) Willib. c. 8 S. 463 f.

5) Das Jahr 739 ergiebt sich daraus, dass Willibrord nach Alcuin (Nr. 24 der versifizirten vit. S. 73) nach Vollendung des 81. Jahres starb. Echternach als Ort des Todes ist wahrscheinlich, da Willibrord dort begraben wurde, Alc. c. 24 S. 57. Was Reiners in den Studien aus dem Bened. Orden, VI, 1885 S. 162 ff., über W. als Schriftsteller darlegt, scheint mir ganz unsicher. Nur die Notiz in dem ehemals Echternacher Kalender mag von ihm selbst geschrieben sein: In nomine Domini Clemens Uuillibrordus anno sexcentesimo nonagesimo ab incarnatione Christi veniebat ultra mare in Francia, et in Dei nomine anno sexcentesimo nonagesimo quinto ab incarnatione Domini quamvis indignus fuit ordinatus in Romae episcopus ab apostolico viro domno Sergio papa, nunc vero in Dei nomine agens annum septengentesimum vigesimum octavum ab incarnatione d. n. J. Ch. in Dei nomine feliciter (N. A. II S. 293).

giebt man ihm einen Beinamen, der seine Bedeutung nicht richtig ausspricht. Dagegen verdient Willibrord den Namen des Apostels der Friesen. Nur schwache Anfänge der Christianisirung dieses Stammes sind vor ihm gemacht worden: die friesische Kirche ist sein Werk. Es ist ihm nicht alles gelungen, was er wollte: weder konnte er das ganze Volk zum Glauben bekehren, noch vermochte er eine dauernde Verbindung der friesischen Kirche mit Rom herzustellen. Aber mit klarem Blick für die wirklichen Dinge wusste er sich auf das Mögliche zu beschränken. Dass er auf manches verzichten musste, machte ihn nicht missmutig: mit zäher Ausdauer stand er auf seinem Posten bis in das höchste Alter. Dem ist es zu verdanken, dass sein Tod sein Werk nicht erschütterte, obgleich er keinen Nachfolger als Bischof von Utrecht hatte[1]. Die Auflösung der kirchlichen Ordnung im fränkischen Reich machte sich auch hier geltend. Karl Martell hatte wohl ein Interesse daran, dass das Land christlich wurde — darum hatte er Willibrord unterstützt — aber nicht daran, dass die kirchliche Verwaltung in der hergebrachten Form geschah: darum liess er das Bistum Utrecht nach seinem Tode unbesetzt.

Während in Friesland der kirchliche Fortschritt zum Stehen kam, vollzogen sich im mittleren Deutschland die wichtigsten und folgenreichsten Ereignisse. Sie knüpften sich an die Person Wynfriths.

---

1) Rettbergs Behauptung K.G. D. II S. 529: „So viel ist gewiss, dass nach Willibrords Tode der Stuhl ordentlich besetzt ward“ ist ein Irrtum. Willibrord starb 739, aber erst Karlmann beauftragte Bonifatius mit der Neubesetzung, ep. 107 S. 260 (D. 109 S. 395): sie kann also frühestens 741 geschehen sein.

Zweites Kapitel.

Wynfriths Jugend. Die Gründung der Kirche in Thüringen und Hessen.

Man liebt es, die Lebensgeschichte bedeutender Männer bis in ihre Kinderjahre hinauf zu verfolgen; so sucht man die Kräfte zu erkennen, die auf den Charakter in der Zeit seiner weichsten Bildsamkeit wirkten. Denn das Verhalten des Mannes wird begreiflich aus der Entwicklung des Knaben und Jünglings. Aber nur zu oft sind die Nachrichten, welche uns zu Gebote stehen, unbestimmt und von zweifelhafter Glaubwürdigkeit; der Biograph hat das Bild des Jünglings, das er nicht kannte, gestaltet nach dem des Mannes, das er vor Augen hatte.

Das ist bei Bonifatius der Fall: die asketische Begeisterung seiner Mannesjahre schreibt Willibald schon dem vierjährigen Knaben zu[1]). Wer möchte ihm Glauben schenken? Nicht das

1) Vit. Bonif. 1 Jaffé S. 432. Die Biographie Willibalds liegt in einer doppelten Rezension vor, die erstere bei Jaffé Mon. Mog. III u. Nürnberger Breslau 1895; die zweite in den Anal. Bolland. I. Die Herausgeber der Anal. Boll. hielten die von ihnen einer Brüsseler Handschrift entnommene Rezension für die ursprüngliche, den Jafféschen Text für eine Erweiterung. Doch fand diese Annahme, soviel ich sehe, nur Widerspruch; vgl. Wattenbach N. A. VII S. 639; Waitz ebenda VIII S. 169, und die 1. Aufl. dieses Buchs S. 410. Vgl. Anal. Boll. XV S. 268. Die zweite Rezension ist vielmehr eine Kürzung der ersten. Die Absicht des Bearbeiters ging zunächst auf Abglättung des Stiles; dass er nicht von einer leicht erkennbaren kirchichen Tendenz frei war, zeigen die Zusätze; z. B. das Zusammentreffen zwischen Karl Martell und Bonifatius schildert der Jaffésche Text (S. 451)

Bild, das er von dem Knaben Wynfrith entwirft, kann für historisch gelten, sondern nur die Umrahmung, in welcher er es zeigt.

Wynfrith ist aufgewachsen als der Sohn eines edeln sächsischen Grundbesitzers [1]) in Wessex: als Sachse hat er sich stets gefühlt, wie Landsleute dünkten ihn die Sachsen des Kontinents [2]). Man nennt ohne sicheren Grund Kirton seine Heimat, jedenfalls wird man sie im südwestlichen Teile des Königreichs suchen müssen [3]).

---

so: Venerabiliter ab eo susceptus literas praedicti Romani pontificis sedisque apostolicae Carlo duci detulit, eiusque dominio ac patrocinio subiectus, ad obsessas ante ea Haesorum moetas cum consensu Carli ducis rediit; dagegen der Bolland. Text (c. 23): Qui retento sibi regno regaliter regendo, ipsum spiritualiter regendum commisit ei: ut ipse Karlus edicta dando et jura imperialia suis mandando uno nomine rex appareret et esset, Bonefacius vero animas curando geminato nomine rex et pontifex per totum regnum gloriose procederet. Als Bearbeiter erweist sich der Verfasser der Brüsseler Rezension auch, indem er den ursprünglichen Bericht steigert. Bei Jaffé S. 433 übergiebt der Vater des Bonifatius nach seiner Genesung seinen Sohn dem Kloster spontaneus a domino quidem correptus; bei Boll. 5 heisst es dagegen: non tantum concessit, quantum coegit exequi propositum.

1) Willibald spricht a. a. O. von der villa domusque des Vaters Wynfriths. Wenn der Anonymus von Utrecht (A. S. Boll. Iun. 1 S. 481) Bonifaz einem adeligen Geschlecht entstammen lässt, so ist diese Nachricht an sich wertlos, da er nur aus Quellen schöpft, die uns noch zugänglich sind, und die nichts davon enthalten. Sie findet jedoch ihre Bestätigung dadurch, dass Willibald und Wynnebald, die mit Bonifatius verwandt waren (Vit. Wynneb. 4, M.G. Scr. XV S. 109), aus einer adeligen sächsischen Familie stammten (V. Willib. c. 1 ib. S. 88).

2) Bonifatius fordert die Engländer zur Fürbitte für die Bekehrung der Sachsen auf mit den Worten: Miseremini illorum, quia et ipsi solent dicere: De uno sanguine et de uno osse sumus; ep. 39 S. 107 (D. 46 S. 295).

3) Die einzige Stelle, wo Bonifatius von seiner Heimat spricht, ist ep. 42 S. 114 (D. 50 S. 301): Synodus et aecclesia, in qua natus et nutritus fui i. e. in transmarina Saxonia Lundunensis synodus. Die auffällige Angabe wird sich aus einer Beziehung auf den Brief Gregors d. Gr. an Augustinus (J.W. 1829) erklären. Die Heimat des Bonifatius im südwestlichen Teile von Wessex zu suchen, dazu führt die Lage von Adescancastre, wenn es richtig ist, dass das Kloster an der Stelle des heutigen Exeter lag. Noch unsicherer als die Heimat ist die Geburtszeit des Bonifatius. Willibald hat sie offenbar nicht gewusst. Wenn er Bonifatius triginta aut eo amplius annorum habens aetatem zum Presbyter geweiht werden lässt, so ist das nur eine andere Fassung der Voraussetzung, er sei iuxta canonicae constitutionis regulam zum Priesteramt gelangt (s. c. 3 S. 438); ebendeshalb völlig wertlos: alle Berechnungen, welche von dieser Stelle ausgehen, bauen auf trügerischen Grund. Eher verdient die Angabe c. 5 S. 447 Berücksichti-

Ist dem Biographen Glauben zu schenken, so hat Wynfrith die religiöse Richtung seines Lebens nicht durch das Beispiel oder die Unterweisungen der Eltern erhalten: der Vater setzte sich ihr vielmehr entgegen. Er empfing sie von den Priestern, deren Worten er lauschte [1]). Von ihnen lernte er, was die Eltern ihm nicht boten. Um so leichter konnte er sich dann, als er, noch ein Knabe, dem Kloster übergeben wurde, vom Vaterhause losreissen. Es war für ihn eine völlige Lösung: der Mann, der bis ins Greisenalter die wärmste Liebe für das Vaterland, das er in jungen Jahren verliess, gehegt hat, erwähnt nie seine nächste Heimat; auch seine Freunde scheinen sie nicht gewusst zu haben: Willibald giebt sie nicht an: er hat sie wohl von niemand erfahren; ebensowenig den Namen von Wynfriths Vater.

Dagegen weiss er den Namen des Klosters, in welchem Wynfrith zum Mönch erzogen wurde: Adescancastre, das man in dem heutigen Exeter wiederfindet; auch der Name des Abtes, der es leitete, Wolfhard, ist ihm bekannt. Es lag an der Grenze, wo britisches und sächsisches Volkstum sich berührten: deshalb mag man vermuten, dass in ihm keltischer und römischer Geist sich verschmolzen. Übrigens muss es unbedeutend gewesen sein; denn es wird sonst nirgends erwähnt; dass das wissenschaftliche Leben

---

gung, wonach Bonifatius i. J. 722 das Bischofsamt ablehnte, da er noch nicht fünfzig Jahre alt sei. Hierüber konnte Willibald von seinen Gewährsmännern unterrichtet sein: aber die Angabe ist sehr unbestimmt: sie schliesst nur aus, dass Bonifatius vor 672 geboren wurde. Wenn er nun in einem dem Jahre 735 angehörenden Briefe sich als decrepitus et membris omnibus ad viam universae terrae vergentibus bezeichnet (ep. 31 S. 97, D. 34 S. 285), wenn er hier und in einem vor Karl Martells Tod geschriebenen Briefe von seiner senectus spricht (ep. 55 S. 160, D. 63 S. 329), so ist dadurch verwehrt, allzuweit über 672 herabzugehen: man muss doch mindestens sechzig Jahre alt sein, ehe man das Recht hat, sich als Greis zu bezeichnen. Danach scheint wahrscheinlich, dass Bonifatius kurz vor 675 geboren ist. Auf das gleiche Resultat ist Fischer S. 258 gekommen. Die Chronologie der Jugendzeit des Bonifatius liegt völlig im Dunkeln. Willibald lässt ihn die infantia und pueritia in Adescancastre zubringen und im Beginne der adolescentia nach Nhutscelle übersiedeln. Aber diese allgemeinen Angaben sind ziemlich wertlos. Dagegen scheint mir sicher, dass er nicht vor d. J. 701 Adescancastre verlassen hat. Er kam nach Nhutscelle, als Wynbercht dort Abt war (Willib. c 2 S. 435); dieser aber befand sich i. J. 701 noch am Hofe des Königs Ini von Wessex, er ist Konzipient einer Schenkung dieses Königs für Aldhelm (Kemble, Cod. Dipl. aevi Saxon. I S. 56: Ego Uuynberchtus hanc donacionem dictans subscripsi).

1) Willib. 1 S. 432.

in ihm nicht hoch stand, bemerkt Willibald. Das war auch der Grund, weshalb Wynfrith Adescancastre wieder verliess. Er ging nach dem Benediktinerkloster Nhutscelle [1]). An der Spitze desselben stand der Abt Wynbercht [2]). Noch in seinem höchsten Alter spricht Wynfrith von ihm, seinem einstigen Lehrer, in Worten der Verehrung [3]). Am Hofe der Könige von Wessex war er emporgekommen: sie bedienten sich seiner bei Abfassung von Urkunden [4]). Auch als Abt hat er die Kunst des Schreibens geübt: Bonifatius rühmt die klare und scharfe Schrift eines von ihm gefertigten Kodex sechs prophetischer Bücher [5]). Der brauchbare Notar war nicht ohne Einfluss am Hofe: Aldhelm von Malmesbury wandte sich an ihn, um die Rückgabe eines seinem Kloster entfremdeten Gutes zu erreichen [6]). Wenn ihn Aldhelm wie einen nahen Freund anredet, so lässt das auf die Geistesart Wynberchts schliessen: wie bei jenem werden sich auch bei ihm allgemein wissenschaftliche und theologische Interessen verbunden haben. Als Abt von Nhutscelle machte er sein Kloster zu einem Sitze litterarischer Bildung [7]). Das war es, was den jugendlichen Wynfrith anzog: hätte er nur ein Mönch sein wollen, so hätte er keinen

1) Nutshalling zwischen Winchester und Southampton. Willib. 2 S. 435 spricht bestimmt von der Benediktinerregel als in Nhutscelle giltig. Die Nachricht zu bezweifeln oder einzuschränken hat man keinen Grund: weder ist das Recht der Abtswahl ein altbritischer Zug (Fischer S. 261); das zeigt das 64. Kapitel der Benediktinerregel; noch ist der Presbyterabt das Hauptkennzeichen des brit. Klosters (Hahn, Bonifaz und Lul S. 28). Dass Presbyter an die Spitze von Klöstern traten, kam nicht selten vor; vgl. oben S. 238 f.; um an ein naheliegendes Beispiel zu erinnern, so liess König Alchfrid Wilfrid alsbald zum Presbyter weihen, nachdem er ihn zum Abte des Klosters Ripon gemacht hatte (Bed. h. e. III, 25).

2) Vgl. über ihn Hahn, Bonifaz und Lul S. 27 f.

3) Ep. 55 S. 160 (D. 63 S. 329): Venerandae memoriae Winbertus, abbas et magister quondam meus.

4) Wilh. Malmesb. de gest. pontif. Angl. V, 2 (S. 1632 Mign.) nach Anführung einer Urkunde des Königs Ini für Malmesbury (Kemble No. 48 S. 55): Subscripsit Winberthus clericus regis, qui et hanc et caeteras Ceduallae donationes dictaverat. Man findet seine Unterschrift unter einem Diplom des Bischofs Liuthari v. 26. Aug. 675; hier bezeichnet er sich als Presbyter (Kemble S. 16), unter einem Diplom Caeduuealhas von Wessex v. Aug. 682 (S. 28), eines Patricius Baldond v. Aug. 688 (S. 32), Inis von Wessex v. 5. Juli 699 (S. 52: Hanc cartam scripsi et subscripsi) und 701 (S. 55), endlich eines gewissen Coinond (S. 126).

5) Ep. 55 S. 160 (D. 63 S. 329).

6) Wilh. Malmesb. l. c.

7) Willib. 2 S. 435.

Grund gehabt, Adescancastre zu verlassen. Aber er suchte mehr: mit voller Hingebung ist er dann auf das eingegangen, was ihm in Nhutscelle geboten wurde. Hier legte er den Grund zu der umfassenden Kenntnis der heiligen Schrift, die er in seinen Briefen beweist; hier erwarb er sich eine über das gewöhnliche hinausgehende Kenntnis der Grammatik und Metrik: man weiss, dass er ein Lehrbuch der Grammatik verfasste[1], und noch der gereifte, in bedeutender Thätigkeit stehende Mann erübrigte Zeit, um die poetischen Versuche seiner Schüler zu verbessern[2], und erfreute sich an dem Spiel der gebundenen Rede. Nicht nur im Verkehr mit den alten Freunden, auch in einem Brief an Papst Zacharias brachte er wohl ein paar Verse an[3]. Aus dem Schüler wurde bald ein Lehrer: wenn die Verehrung der Schüler ein Zeugnis für den Wert des Lehrers ist, so ist Bonifatius ein trefflicher Lehrer gewesen[4]. Willibald weiss von dem Aufschwung, welchen die Schule in Nhutscelle unter seiner Leitung nahm. Selbst Frauen suchten seine Unterweisung: zwar gestatteten die klösterlichen Gesetze nur brieflichen Verkehr, aber ihre Anhänglichkeit an Wynfrith war nicht minder treu, ihre Verehrung nicht minder warm[5]. Auch seine Begabung zum Predigen wird gerühmt: kein Wunder, dass man dem eifrigen Mönche bald die Priesterweihe erteilte. Man hat den Eindruck eines Talentes, das sich am rechten Platze befindet, glücklich entwickelt und leicht Anerkennung gewinnt.

Die Beziehungen des Abtes Wynbercht zu weltlichen und geistlichen Grossen Englands machten es seinem begabten Schüler leicht, in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Vor allen wurde Aldhelm[6]) auf ihn aufmerksam; ein Mann von vornehmer Geburt, umstrahlt von dem Glanze der Gelehrsamkeit, stand er damals auf dem Höhepunkt seines Ansehens; Fürsten und Fürstensöhne zählte er zu seinen Schülern und Freunden. Er war ein Sachse von Geburt und gebildet von einem schottischen Einsiedler Maildulf, aus dessen Zelle das Kloster erwuchs, dem er später vorstand. Denn auch er war ein Mönch; aber sein Mönchtum stand nicht

---

1) Bursian, Münchener Sitzungsberichte 1873 S. 457 ff.

2) Ep. 99 S. 248 (D. 103 S. 389).

3) Vgl. die Zusammenstellung bei Hahn, Bonif. und Lul. S. 28.

4) Ep. 95 S. 243 (D. 98 S. 384). Der Schreiber ist nicht genannt. Hahn vermutet Lul, s. u.

5) Willib. c. 2 S. 436; ep. 13 S. 63.

6) Über Aldhelm vgl. man ausser den Litteraturgeschichten die schöne Charakteristik bei Hahn, Bonifaz und Lul S. 1 ff., und Bönhoff, Aldhelm v. Malmesb. Dresden 1894.

im Gegensatze zu höherer Bildung; alle Kulturelemente der antiken Welt, welche Männer wie Theodor von Canterbury und Abt Hadrian nach England gebracht hatten, eignete er sich an; auch die kirchliche Stellung der römischen Sendlinge teilte er. Er war erfüllt von der Überzeugung, dass die Gemeinschaft mit Rom für die Kirche notwendig sei: er selbst ist nach Rom gepilgert, für sein Kloster erlangte er ein päpstliches Privilegium; er war ein Vorkämpfer für die römischen Gebräuche gegen die schottischen. Aber er war alles eher als ein beschränkter und enger Geist: wofür alles hat dieser Mönch sich nicht interessirt: für die altchristliche, wie für die antike Litteratur, für die Heiligen der Bibel und Legende, wie für die Grossen der Weltgeschichte, für die Regeln der Grammatik und der Metrik, wie für die Kunst des Rechnens und des Versebaus, für die Rätsel der Astrologie wie für die Schwierigkeiten der Zeitrechnung, für das römische Recht wie für die Ideale, die man in den Nonnenklöstern pflegte. Man begreift, dass er die höchste Bewunderung seiner wissenslustigen Zeitgenossen erregte. Wie hätte nicht auch Wynfrith zu seinen Bewunderern gehören sollen? Er muss ihm persönlich nahe getreten sein: sein Verhältnis zu Aldhelm wird mit dem eines Klienten zum Patron verglichen [1]). Es war ein Königssohn, der in einem Briefe an Aldhelm diesen Vergleich gebrauchte; er sprach von „unserem gemeinsamen Klienten“: auch er kannte und schätzte also den jungen Mönch: wie sehr, zeigte er damit, dass er ihm eines seiner Gedichte widmete. Man sieht, der Aldhelmsche Kreis, welcher die Bildung des Zeitalters repräsentirte, erkannte in Wynfrith einen Mann, der zu grossen Hoffnungen berechtigte.

Das thaten nicht minder die Männer des praktischen Lebens. Willibald erzählt von einer Synode unter König Ini von Wessex, deren Anlass und deren Zeit nicht mehr festzustellen sind [2]). Die Synode hielt für nötig, sich mit dem Erzbischofe Berchtwald von Canterbury ins Einvernehmen zu setzen und eine Gesandtschaft an ihn abzuordnen. Hier war es nun, dass die drei Äbte Wyn-

1) Ep. 5 S. 35. Den Verfasser Aedilwald identifiziren Jaffé und Dümmler S. 238 mit dem gleichnamigen König von Mercia (716—757).

2) Über die Veranlassung der Synode giebt es so viele Vermutungen als Schriften über Bonifatius; sie leiden alle daran, dass man zwar ihre Möglichkeit, nicht aber ihre Wahrscheinlichkeit beweisen kann, und sind also historisch wertlos. Ich bescheide mich über eine Sache, über die nichts überliefert ist, auch nichts zu wissen. Über das Jahr steht nur fest, dass die Synode vor 712 stattfand; denn in diesem Jahre war bereits Aldbert Abt von Glastonbury (Jaffé, S. 48 Anm. 3).

bercht von Nhutscelle, Wintra von Dyssesburg und Beorwald von Glestingaburg[1]) vorschlugen, Wynfrith mit den Unterhandlungen zu betrauen. Er besass, wie der Vorschlag zeigt, das volle Vertrauen der Mönche. Dass er den ihm gewordenen Auftrag glücklich löste, war sein erster Erfolg im öffentlichen Leben: er blieb nicht ohne Frucht; die kirchlichen wie die weltlichen Grossen lernten den klaren Verstand Wynfriths schätzen; man zog ihn seitdem häufig zu den Synodalverhandlungen bei[2]). Das freundschaftliche Band, welches ihn mit Erzbischof Berchtwald verband, ist wohl damals geknüpft worden.

Wynfrith ging, daran kann man nach seinen Anfängen nicht zweifeln, einer glänzenden Laufbahn entgegen, wenn er in seiner Heimat blieb. Von allen Seiten wurde er anerkannt; ein reicher Freundeskreis umgab den glücklich sich entwickelnden Mann[3]).

Aber er verliess England. Nicht ein plötzlicher Entschluss, nicht ein scharfer Bruch mit der bisherigen Weise seines Lebens bestimmte ihn dazu: der Umschlag von einem Extrem ins andere lag seiner ganzen Geistesart ferne; auch hätte er sonst, wie etwa Hieronymus, seine litterarischen Neigungen später verurteilt, aber das that er nie. Doch von Anfang an befriedigten sie nur die eine Seite seines Wesens. Willibald lässt ihn schon in Adescancastre, mehr noch in Nhutscelle ein vollkommener Mönch sein: was die Jugend lockt, was die Sinnlichkeit reizt, hatte über ihn keine Macht, die Forderungen des Gehorsams, der Handarbeit, wie sie die Benediktinerregel enthält, wurden von ihm treulich erfüllt: in Wort und Wandel, in Glaube und Keuschheit bot sein Leben für alle ein Beispiel[4]). Das mag nicht ein historischer Bericht in strengem Sinne sein; aber daran kann man nicht zweifeln, dass das asketische Ideal des Mönchtums eine Macht über ihn besass: er war nicht nur Mönch, aber er war ein Mönch. Die mönchische Frömmigkeit bildete nicht einen Gegensatz zu der Freude an dem Kulturleben seiner Zeit: aber unvermittelt standen die beiden Elemente seiner Anschauung neben einander[5]). Wie stark das erstere war, beweist der Entschluss als

1) Dyssesburg ist Tisbury in Wiltshire, Glestingaburg Glastonbury in Somerset. Über die genannten Äbte vgl. Hahn, Bonif. und Lul S. 29.

2) Willib. c. 4 S. 439.

3) Über die englischen Freunde Wynfriths handelt Hahn a. a. O.

4) Willib. c. 2 S. 434 f.

5) Höchst charakteristisch ist hierfür der älteste auf uns gekommene Brief des Bonifatius, ep. 9 S. 50 f., an einen Jüngling namens Nithard: er spricht nachdrücklich das mönchische Verwerfungsurteil über universa

Glaubensbote zu den Heiden zu gehen. Es mag die Sehnsucht nach der Ferne, es mag der Drang nach Thätigkeit, der sicher in dem zum Organisator geborenen Mönche lebte, mitgewirkt haben, aber wenn es so war, so verkleideten sich diese Motive in die Überzeugung, dass nur, wer alles verlässt, ein vollkommener Christ sei: wie Hunderte vor und nach ihm führte ihn das missverstandene Wort in die Ferne, dass man um Christi willen die Eltern und das Vaterland verlassen müsse[1]).

Einige Genossen schlossen sich an Wynfrith an; der Abt und die Brüder von Nhutscelle kargten nicht bei der äusseren Ausrüstung[2]); Erzbischof Berchtwald und der Klerus von Canterbury schlossen mit den Scheidenden eine Gebetsverbrüderung[3]): sie erwiesen ihnen dadurch vielleicht den Dienst, den Wynfrith am höchsten schätzte; denn er hatte daran die Versicherung, dass das geistige Band,

---

mundi huius pretiosa aus: aber der Gedanke, dass Wortgeklingel und Phrasenschwulst das Wertloseste von allem ist, kommt ihm nicht entfernt.

1) Die modernen Biographen des Bonifatius (z. B. Müller, Werner) bemühen sich, seinen Entschluss anders zu motiviren als Willibald. Es ist auch hier zuzugeben, dass der letztere nicht schlechthin glaubwürdige Quelle ist. Aber, wie mich dünkt, übertragen die Biographen Reflexionen, die im 19. Jahrhundert möglich sind, unbesehen auf das 8. Wenn irgend eine Thatsache historisch feststeht, so ist es die Macht der mönchischen Lebensanschauung über die Gemüter in der Zeit des Bonifatius; dass sie auch ihn beherrschte, ist unbestritten und wenn man nun weiss, dass die Mönche ihre Vollkommenheit darin suchten, um Christi willen alles zu verlassen, warum sollte dies nicht das Motiv für Bonifatius gewesen sein? Wenn Gregor II. von Bonifatius schreibt: Experientes proinde te ab infantia sacras litteras didicisse profectusque indolem ad augmentum crediti caelitus talenti prospectu divini amoris extendere, videlicet gratiam cognitionis caelestis oraculi in laborem salutiferae praedicationis — ad innotescendum gentibus incredulis mysterium fidei — instanti conatu expendere (ep. 12 S. 62 f.), so kann das eine Phrase sein: aber es kann ebensowohl das wirkliche Motiv des Bonifatius angeben, und es spricht jedenfalls aus, wie man sich damals Schritte wie den seinen motivirt dachte.

2) Willib. c. 4 S. 440.

3) Ep. 30 S. 95 f. (D. 33 S. 283 f.). Bonifatius an Nothelm von Canterbury: Ut communioni fraternae non aliter, quam ut mihi venerande memoriae antecessor vester, Berhtwaldus archiepiscopus, exeunti a patria concessit, vobiscum adunatus sim nexu spiritali et glutino caritatis coniunctus. Wie die angeführte Stelle zeigt, hat Bonifatius Sorge getragen, dass der Bund nach dem Tode Berchtwalds erneuert wurde. Gleiche Verbrüderungen schloss er mit Worcester (ep. 109 S. 267, D. 112 S. 401), Winchester (ep. 110 S. 269, D. 114 S. 402), York (ep. 61 S. 179, D. 75 S. 346) u. a. S. Ebner, die klösterl. Gebetsverbrüderungen S. 36 f.

das ihn mit der Kirche der Heimat verknüpfte, unzerrissen bleiben solle: wie ein gemeinsames Unternehmen des ganzen Freundeskreises wurde der Auszug betrachtet. Das Ziel war ein von englischen Missionaren bereits bearbeitetes Missionsfeld: Friesland. Wir haben berichtet, wie vergeblich Wynfriths erster Missionszug verlief: er kehrte nach Nhutscelle zurück. Den Brüdern kam er erwünscht; der Abt des Klosters war gestorben: sie wählten den Rückkehrenden zu seinem Nachfolger [1]).

Glücklich, wer über seinen wahren Beruf nicht unsicher ist! Für Wynfrith musste der Gedanke, die Leitung des Klosters zu übernehmen, viel Anziehendes haben: Aldhelm, die Thätigkeit, die er entfaltete, die Stellung, die er einnahm, das Ansehen, das er genoss, mussten ihm vor der Seele stehen; hätte er sich als Abt nach Aldhelms Vorbilde nicht glücklich gefühlt? Aber er lehnte ab: einem auf dem Festland gewonnenen Freunde versicherte er, es sei sein Vorsatz, dahin zurückzukehren, wenn es der Wille Gottes sei [2]): er war fertig und bereit, sagt Willibald, für sein vorausbestimmtes Los [3]). Das ist die religiöse Betrachtung des abgeschlossenen Ereignisses; herbeigeführt wurde es durch den freien Entschluss Wynfriths. Was konnte diesen bewirken als das Gefühl oder die Einsicht, dass im Kloster doch nicht der rechte Platz für ihn sei? Leicht wurde es ihm nicht gemacht, an dem Entschlusse festzuhalten: denn von den Mönchen in Nhutscelle scheint keiner sich zum Abt geeignet zu haben. Hier half das Eingreifen des Bischofs Daniel von Winchester [4]). Indem er einen Abt für Nhutscelle ernannte, überhob er Wynfrith der Verpflichtung, um des Klosters willen in England zu bleiben. Daniel hat Wynfrith hoch geschätzt; so lange er lebte, blieb er in brief-

1) Willib. c. 5 S. 442 f.

2) Ep. 9 S. 52 an Nithard. Die Meinungen über diesen Brief gehen auseinander. Die einen lassen ihn aus Friesland nach Nhutscelle, die andern von da nach Friesland geschrieben sein. Ich halte das letztere für wahrscheinlicher. Wenn Wynfrith Friesland verliess, weil er erkannte, dass im Augenblick eine fruchtbare Thätigkeit nicht zu hoffen sei, so konnte er von seiner Rückkehr nach England nicht wohl mit den Worten schreiben: Si dominus omnipotens voluerit, ut aliquando ad istas partes remeans, sicut propositum habeo, perveniam. Denn hier wäre die Rückkehr, an der ihn nichts hinderte, als vielleicht unmöglich bezeichnet. Dagegen ist der Satz durchaus passend, wenn Wynfrith von der beabsichtigten, aber als er schrieb, nicht möglichen Rückkehr nach Friesland spricht, vgl. Hahn, Bonif. u. Lul S. 50 u. Dümmler S. 251.

3) Willib. c. 5 S. 443.

4) Vgl. über ihn Hahn, Bonifaz und Lul S. 115 ff.

lichem Verkehr mit ihm: es ist ein Zeugnis seines klaren Urteils, dass er einen Mann, der für eine grosse Thätigkeit geschaffen war, nicht an einen engen Wirkungskreis fesselte. Er war es auch, der Wynfrith den nächsten Weg bahnte, indem er ihm einen offenen Brief an alle Könige, Fürsten, Bischöfe, Äbte, Priester und die Gläubigen überhaupt mitgab, um ihn denselben zu empfehlen. Auch hier zeigt sich Daniel als tüchtiger Mann: er macht nicht grosse Worte über Wynfriths Absichten, sondern begnügt sich, ihn als frommen Priester und Diener Gottes zu bezeichnen [1]).

Wynfrith wandte sich nicht wieder Friesland zu: wie einst Willibrord suchte er Rom auf. Dazu bewog ihn ohne Zweifel jene Anhänglichkeit der Angelsachsem an Rom, die schon den Zeitgenossen auffiel [2]). Gregor II. wird Wynfriths Gedanken aussprechen, wenn er ihn lobt, dass er als Glied die Gemeinschaft mit dem Haupte suchte [3]). Seine Reise durch das fränkische Gebiet im Spätherbste 718 [4]) erscheint wie eine Wallfahrt [5]). Die Kirchen der Heiligen, an denen der Weg vorbeiführte, wurden betend besucht; dagegen den geistlichen und weltlichen Grossen des Landes blieb Wynfrith ferne. Im Winter traf er mit seinen Genossen in Rom ein. Seit dem Mai 715 sass Gregor II. auf dem päpstlichen Stuhle. Sein Vorgänger Konstantin I. hatte unter schwierigen Verhältnissen die Stellung und das Ansehen Roms zu wahren gewusst. Die ersten Jahre Gregors waren im ganzen ruhig verlaufen. Das Verhältnis zu den Griechen wie zu den Lombarden liess die Schwierigkeiten, die sich alsbald erheben sollten, nicht ahnen. Dazu eröffnete sich dem Papste durch seine Beziehungen zu Baiern die Aussicht, eine der deutschen Provinzialkirchen in unmittelbare Unterordnung unter den römischen

---

1) Ep. 11 S. 61. Willibald c. 5 S. 445 weiss von einem zweiten, nicht auf uns gekommenen Empfehlungsbrief an den Papst.

2) Gest. abb. Fontan. c. 14 S. 42: Angli, qui maxime familiariores apostolicae sedi semper existunt.

3) Ep. 12 S. 63. Es ist eine nicht notwendige Vermutung, wenn Fischer (S. 25 f.) urteilt, Bonifatius habe, indem er sich nach Rom begab, den Franken gegenüber sich eine angesehene Stellung zu verschaffen gesucht. Die Romreise Wynfriths ist ausreichend motivirt auch ohne dies; vollends unbrauchbar ist, was Fischer (S. 27) von „dem alten Zug der Germanen nach dem milden Himmel Italiens“ sagt. Bonifatius deutet dergleichen nirgends an.

4) Dünzelmann (Forschungen XIII) und ihm folgend Will (Reg. Mag. S. 1 vgl. S. III) verlegen die Romreise bereits in das Jahr 717.

5) Willib. c. 5 S. 444.

Stuhl zu bringen. Rom befand sich wieder in der aufsteigenden Bewegung.

Alsbald nach seiner Ankunft trug Wynfrith seine Wünsche dem Papste vor. Doch dieser zögerte einige Zeit, bis er ihnen willfahrte. Wynfrith musste bis zum Mai 719 in Rom bleiben. Verloren waren diese Monate sicher nicht; zwar Ergebenheit gegen das Papsttum brauchte Wynfrith nicht erst in Rom zu lernen: sie hat ihn dorthin geführt und sie hat er bewahrt, obgleich er unbefangen genug war, nicht alles zu rühmen, was er in Rom sah. Aber das Vertrauensverhältnis, das zwischen ihm und Gregor II. bestand, wurde damals begründet; es war für seine Arbeit von grösstem Werte.

Am 15. Mai erteilte Gregor II. ihm, dem frommen Presbyter Bonifatius — man hört zum erstenmal den Namen, den er von nun an zu führen pflegte [1]) — die Ermächtigung zur Predigt unter den Heiden. In den volltönenden Worten, die man in Rom zu verwenden liebt, gebot er ihm im Namen der unteilbaren Dreieinigkeit, kraft der Autorität des seligen Petrus, des Apostelfürsten, dessen Stelle er verwalte, allen im Irrtum des Unglaubens befangenen Völkern, zu denen er immer gelangen könne, das Reich Gottes zu verkündigen. Zugleich verpflichtete er ihn, die Taufe in der in Rom bestimmten Form zu erteilen [2]) und bei auftauchenden Schwierigkeiten nach Rom zu berichten.

Es liegt der ganze Anspruch Roms in dieser Urkunde: der Papst ist der oberste Leiter der Kirche, der gleichsam die Arbeiten auf dem kirchlichen Gebiete verteilt. Das entsprach der wirklichen

---

1) Über den Namen Bonifatius vgl. Will, Histor. Jahrb. 1880, Heft 2. Loofs, Ztschr. f. KG. V S. 623 u. Nürnberger, Die Namen Vynfreth-Bonifatius 1897. Wie Wynfrith zu diesem Namen kam, ist nicht sicher. Durch die Bemerkung Willibalds c. 5 S. 443, Bonifatius habe im Jahre 717 den Namen Wynfrith geführt (vgl. ep. 10 S. 53), ist die Annahme Rettbergs (II S. 335), Bonifatius sei sein Klostername, wie die Kaufmanns (II S. 277), Bonifatius sei sein Taufname, ausgeschlossen. Der Brief Gregors beweist, dass Willibalds Angabe, Wynfrith habe diesen Namen bei seiner Bischofsweihe erhalten (c. 6 S. 451), unrichtig ist. Sicher ist also nur, dass ihn Wynfrith nach 717 und vor 719 entweder selbst angenommen oder erhalten hat. Da Willibrords Beispiel zeigt, dass man in Rom Namensänderungen vornahm, so ist das letztere das wahrscheinlichere.

2) Diese Verpflichtung erinnert an die Forderung, welche Augustinus an die Briten richtete: ut ministerium baptizandi quo Deo renascimur iuxta morem s. Romanae et apostolicae ecclesiae compleatis (Bed. h. e. II, 2). Sie zeigt, dass in Rom die Sendung des Bonifatius von Anfang an im Gegensatz zu den iroschottischen Predigern betrachtet wurde.

Sachlage sehr wenig; aber so betrachtete Bonifatius seine Stellung und ebendeshalb fühlte er sich gehoben durch die päpstliche Vollmacht: die Sehnsucht seiner Seele, schrieb er den Freunden in England, sei erfüllt [1]). In Rom aber wollte man die Oberleitung des neuen Unternehmens in der Hand behalten: die Vollmacht für Bonifatius lautete allgemein; er erhielt jedoch zugleich einen bestimmten Auftrag; er wurde angewiesen, sich nach Thüringen zu begeben [2]). Wie der Befehl zeigt, urteilte man, dass die kirchliche Organisation der deutschen Provinzen wichtiger sei als die Vollendung der Bekehrung Frieslands: dort mochte Willibrord, der in Rom geweihte Erzbischof, die Arbeit wieder aufnehmen, hier war die neugewonnene Kraft des Bonifatius zu verwerten. Wenn ihm gerade Thüringen zum Arbeitsfeld angewiesen wurde, so sieht man sich daran erinnert, dass Herzog Hedenus Beziehungen zu Willibrord gehabt hatte; er war inzwischen gestorben, doch wird man im Gedanken an ihn auf Entgegenkommen in Thüringen gehofft haben. Noch ein anderer Gedanke liegt nahe: gerade drei Jahre vorher war die Verbindung zwischen Rom und der bairischen Kirche angeknüpft worden. Vermutet man zuviel, wenn man annimmt, dass man bereits den Plan einer mit Rom verbundenen deutschen Kirche ins Auge fasste? Die thüringische Kirche sollte ein Zwischenglied zwischen der bairischen und der friesischen Kirche sein. Der Erfolg hat die Absichten noch übertroffen: aber er reifte langsamer, als man damals in Rom denken mochte.

Thüringen wurde in Rom als christliches Land betrachtet; demgemäss trat Bonifatius nicht als Missionar auf: er kam als vom Papste bevollmächtigter Reformator [3]). Als solcher wandte er sich, da die herzogliche Gewalt in Thüringen wieder aufgehört hatte, einerseits an die Grossen des Stammes, andererseits an den Klerus: die massgebenden Stände sollten für die Durchführung der Reform gewonnen werden. Die letztere umschloss ebenso die vollständige Beseitigung des Heidentums und solcher Anschauungen und Einrichtungen, die Rom verwarf, die aber die keltischen

---

1) Vgl. ep. 16 S. 75 (D. 15 S. 264). Bugga dankt Gott, eo quod tibi — in scriptione beatitudinis tuae agnovi — multipliciter misericordiam suam tribuit . . . Primum pontificem gloriosae sedis ad desiderium mentis tuae blandiendum inclinavit.

2) Willib. c. 5 S. 446.

3) Buss S. 52 lässt Bonifatius die Zustände der einzelnen Stämme zunächst nur erforschen. Dabei scheint mir zu viel Gewicht auf das Wort considerando bei Willibald c. 5 S. 446 gelegt und zu wenig auf das, was Willibald über die Thätigkeit des Bonifatius berichtet.

Prediger in Thüringen heimisch gemacht hatten, als die Unterwerfung des Klerus unter die kanonischen Vorschriften [1]). Wenn man in Rom einige Jahre später die Namen einer Anzahl thüringischer Männer kannte, die sich als überzeugungstreue Christen bewährt hatten, so wird Bonifatius bei ihnen bereitwillige Aufnahme gefunden haben [2]); unter dem Klerus fehlte es zwar nicht an Elementen, die zum Widerspruch geneigt waren [3]); aber sie traten damals noch nicht hervor. Die Aufgabe, die thüringische Kirche zu reformiren, schien nicht allzu schwierig.

Verliess nun Bonifatius nach kurzem Aufenthalte Thüringen wieder, um sich nach Franken zu begeben, so dachte er gewiss nicht daran, die kaum begonnene Arbeit einzustellen; vielmehr werden ihn zu dieser Reise seine Pläne für die thüringische Kirche bewogen haben. Er wäre nicht der römische Christ gewesen, der er war, wenn er die kirchliche Organisation des Landes nicht für das dringendste Bedürfnis erkannt hätte. Aber in dieser Hinsicht konnte er nichts unternehmen, wenn er nicht der Zustimmung Karl Martells sicher war. Darüber konnte er sich von anfang an nicht täuschen. Seine Reise nach Franken war also eine Reise an den Hof: hatte er seine Arbeiten begonnen als Bevollmächtigter

---

1) Die unklare Phrasenhaftigkeit Willibalds hindert eine klare Vorstellung; er sagt (c. 5 S. 446): eos (sc. die Grossen) ad veram agnitionis viam et intelligentiae lucem provocavit, quam olim ante maxima siquidem ex parte, pravis seducti doctoribus, perdiderunt. An einer späteren Stelle (c. 6 S. 453) heisst es: cessante religiosorum ducum dominatu (vgl. oben S. 371 Anm. 3) cessavit etiam in eis christianitatis et religionis intentio et falsi, seducentes populum, introducti sunt fratres, qui sub nomine religionis maximam haereticae pravitatis introduxerunt sectam. Ex quibus est Torchtwine et Berchthere, Eanberht et Hunraed, fornicatores et adulteri. Die genannten Priester werden persönlich dadurch charakterisirt, dass sie die Pflicht der Keuschheit nicht anerkannten; worin ihre falsche Lehre bestand, hört man nicht: man kann an die Eigenheiten der keltischen Kirche denken, nur ist dann auffällig, dass keiner der vier Namen keltisch ist. Ausserdem aber muss Bonifatius auch auf heidnische Anschauungen bei angeblichen Christe ngestossen sein (vgl. oben S. 372 f.). Die Heiden scheinen da, wo sie noch die Majorität hatten, bis zu Bedrohungen der Christen fortgeschritten zu sein. Der Beweis liegt in ep. 20 (D. 19).

2) Ep. 20 S. 80 (D. 19 S. 268) an Asulf, Godolav, Wilare, Gundhare und Alvold. Gregor II. rühmt sie, quod paganis, conpellentibus vos ad idola colenda, fide plena responderitis, magis velle feliciter mori quam fidem semel in Christo acceptam aliquatenus violare.

3) S. Anm. 1 u. u. S. 457.

Roms, so sah er sich sofort genötigt, Anlehnung an den Träger der staatlichen Gewalt zu suchen[1]).

Allein er vollendete die Reise nicht; auf derselben traf ihn die Kunde von dem Tode Radbods: schien nun nicht die Bekehrung Frieslands in der kürzesten Zeit möglich zu sein? Man begreift, dass der Gedanke an die alten Pläne Bonifatius auf das lebhafteste beschäftigte. Da sah er im Traum das Bild des Herrn, der ihm gebot, die reife Ernte zu schneiden und Garben zeitiger Saaten in die himmlischen Scheuern zu sammeln. Es dünkte ihm, er sei unmittelbar von Christus auf das frühere Arbeitsfeld verwiesen; dem gegenüber vermochte ihn der Auftrag des Papstes nicht zurückzuhalten: so eilte er den Rhein hinab nach Friesland[2]). Wir haben seine Teilnahme an der Arbeit Willibrords schon berührt: zu selbstständiger Thätigkeit ist er in Friesland nicht gekommen. Als Willibrord den Versuch machte, ihn dauernd an den Dienst der friesischen Kirche zu fesseln, brach er sein dortiges Wirken ab: er fühlte sich durch den päpstlichen Auftrag gebunden[3]). Dass er auf die bischöfliche Würde verzichtete, bewahrte ihn für seine bedeutendere Thätigkeit in Deutschland.

---

1) Willib. 5 S. 446. Die Reise des Bonifatius nach Francien wird sehr verschieden erklärt: Buss denkt als Grund an Erfolglosigkeit seines Wirkens in Thüringen, ebenso Pfahler S. 55; Fischer S. 35 meint, er habe sich mit Willibrord in Echternach über die thüringische Mission verständigen wollen; Werner S. 67 f. spricht ebenfalls von der Erfolglosigkeit des ersten Auftretens des Bonifatius in Thüringen und lässt ihn deshalb den Anschluss an die fränkische Staatsgewalt suchen. Aber augenblickliche Erfolge konnte Bonifatius nicht erwarten: genug, dass man seine Mahnungen annahm. Auf die Unterstützung Karl Martells gegen das unkanonische Leben der Geistlichen zu hoffen, wäre vollends offenbare Thorheit gewesen. Dagegen konnten organisatorische Massregeln nur getroffen werden mit Zustimmung Karl Martells. Dachte Bonifatius an solche, so war die Reise nach Francien notwendig. Welche Frucht eine Besprechung mit Willibrord, der Thüringen wahrscheinlich nie gesehen hat, bringen konnte, lässt sich nicht absehen.

2) Was Bugga ep. 16 (D. 15 S. 264) über den Traum des Bonifatius sagt, weiss sie von ihm selbst. Der Traum reicht als Motiv für die Reise nach Friesland völlig aus: man hat nicht nötig, mit Werner S. 68 eine von England ausgehende Aufforderung anzunehmen.

3) Dies ist das Wesentliche in dem Berichte Willibalds c. 5 S. 447 f.; es stimmt so vollständig mit dem Charakter des Bonifatius überein, dass Zweifel daran nicht berechtigt sind. Da die Einkleidung in Rede und Gegenrede lediglich Willibalds Eigentum ist, so sind Folgerungen, wie sie Rettberg I S. 339 zieht, unzulässig.

Er begann sie in Hessen: auch hier befand er sich auf fränkischem Gebiet [1]), aber in überwiegend heidnischer Umgebung [2]) und in einer durch die vielfachen Einfälle der Sachsen schwer heimgesuchten Gegend [3]). Das hinderte nicht, dass er gerade hier die ersten grossen Erfolge seines Lebens hatte. Erleichtert waren dieselben dadurch, dass das Christentum in Oberhessen nichts fremdes war: die Verbindung Hessens mit dem fränkischen Reich wird sein Eindringen bewirkt haben; aber die fränkische Kirche liess diejenigen, welche den Glauben des herrschenden Stammes annahmen, ohne geistliche Pflege. So blieb denn auch die Masse des Volkes heidnisch. Immerhin boten die wenigen Christen einen Stützpunkt. Willibald hat die Namen der ersten Männer überliefert, welche sich an Bonifatius anschlossen: Dettic und Deorulf, zwei Brüder, welche in Amöneburg begütert waren [4]); dem Beispiel der angesehenen Männer folgten andere. Bald konnte Bonifatius seine Thätigkeit auf Niederhessen ausdehnen: auch hier fehlte es nicht an zahlreichen Bekehrten. Zu dem raschen Gelingen trug gewiss nicht zum mindesten bei, dass Bonifatius und die Seinen nur als christliche Prediger auftraten. In seiner Umgebung befand sich damals ein fränkischer Jüngling namens Gregor, ein Enkel der Äbtissin Addula von Pfalzel [5]); auf seinen Erzählungen wird die Schilderung beruhen, die Liudger von Münster von der treuen Thätigkeit und den mancherlei Bedrängnissen des Bonifatius in Hessen giebt: die Prediger zogen, das Evangelium verkündigend von Ort zu Ort, dabei lebten sie in der grössten Armut; das ausgeplünderte Volk war nicht im stande, für sie zu sorgen; fielen die Sachsen ein, so flüchtete man in den nächsten festen Platz, bis es gelang, die Feinde wieder über die Grenze zurückzutreiben [6]). Es ist nicht zu verwundern, dass Bonifatius die Herzen des Volkes im Sturme gewann, wenn er auf diese Weise das elende Los desselben teilte. Willibald spricht von vielen Tausenden, welche er in Hessen taufte. Jedenfalls war der Erfolg so gross, dass

---

1) Vgl. Willib. c. 6 S. 452: Cum consensu Carli.

2) Willib. c. 6 S. 449.

3) Die Schilderung Liudgers, vit. Greg. 2 M.G. Scr. XV S. 69 f. wird bestätigt durch die annalistischen Quellen, welche z. J. 722 Kriege an der Nordgrenze erwähnen, Annal. Lauresh., Mosell.

4) Willib. c. 6 S. 449.

5) Vgl. oben S. 289 Anm. 3.

6) Liudg. vita Gregor. 2 M.G. Scr. XV S. 69 f. Die Biographie ist unzuverlässig bei allen Angaben über einzelne Ereignisse; die Schilderung der Situation dagegen wird man als glaubwürdig betrachten dürfen.

er an die kirchliche Ordnung des Landes denken konnte. Er hatte auf dem Basaltfelsen, auf dem Amöneburg liegt, eine Zelle gegründet und eine Anzahl Brüder dort gesammelt: das erste von ihm gestiftete Kloster; es war wohl gedacht als Pflanzstätte für den hessischen Klerus. Die Heranbildung einer eingeborenen Geistlichkeit war ja das erste Bedürfnis für den Bestand der jungen hessischen Kirche. Allein Bonifatius dachte weiter. Da die von Gregor II. getroffenen Massregeln sicher auf seinen Vorschlägen beruhten, so darf man annehmen, dass er die Verbindung der hessischen und der thüringischen Kirche zu einem Bistum plante. Dass er zunächst nach Thüringen gesandt war, blieb also unvergessen. Zugleich sollte das neue Bistum einen Stützpunkt für die Ausdehnung der Missionsarbeit auf den sächsischen Stamm gewähren.

Kirchlich organisiren konnte Bonifatius nur in Gemeinschaft mit Rom und Karl Martell. Daher die Sendung Bynnans nach Rom. Willibald scheint das Schreiben, welches Bonifatius durch seinen Boten an den Papst sandte, noch vor Augen gehabt zu haben: es gab Kunde von den grossen Erfolgen der Missionspredigt in Hessen und enthielt eine Reihe von Fragen, auf welche der Papst Rat und Entscheidung geben sollte [1]). Bonifatius wollte in allen Stücken der Übereinstimmung mit Rom gewiss sein. Die Folge des Berichts war die Aufforderung an Bonifatius nach Rom zu kommen. Gregor erkannte, wie wichtig das bereits Erreichte war; er sah in Bonifatius den rechten Mann für die Fortsetzung der Arbeit. Entschloss er sich deshalb, ihm die bischöfliche Würde zu übertragen, so lag ihm daran, dass er in Rom die Weihe erhielt. Auch dadurch sollte er an die römische Kirche gefesselt werden.

Nicht auf dem nächsten Wege das Rheinthal aufwärts, dann über St. Maurice und den St. Bernhard, sondern durch Frankreich und Burgund nahm Bonifatius seinen Weg. Das ist nur begreiflich, wenn er ein Zusammentreffen mit Karl Martell suchte: es musste ihm daran liegen, zu erfahren, wie der Fürst seine Organisationspläne aufnahm [2]). In der That scheint eine Besprechung mit Karl

---

1) Willib. c. 6 S. 449. Sed et de rebus quae ad cottidianam aecclesiae Dei necessitatem populique proventum pertinebant, plura ob consilium sedis apostolicae interrogando conscripsit.

2) Scherer S. 77 lässt Bonifatius auf der gewöhnlichen Pilgerstrasse nach Rom gehen. Allein der nächste Weg für einen Pilger, der aus Hessen kam, war der oben genannte, vgl. Transl. Marcellini 14. Von Karl Martell wissen wir, dass er sich im Juli 722 in Zülpich aufhielt (Gest. abb. Font.

stattgefunden zu haben, bei welcher sich dieser im allgemeinen einverstanden erklärte; nur wurde jedenfalls die Erhebung des Bonifatius zum Bischof nicht berührt [1]). Im November traf er, begleitet von zahlreichen Gefährten, in Rom ein.

Willibald weiss von eingehenden Besprechungen, die zwischen Gregor II. und Bonifatius stattfanden. Das Resultat war, dass beide Männer sich in allen Punkten verständigten. Man konnte alsbald zur Bischofsweihe schreiten. Mit jener peinlichen Gewissenhaftigkeit, die ihm eignete, lehnte Bonifatius ab, nur mündlich sein Glaubensbekenntnis abzulegen; er übergab eine eigens zu diesem Zwecke verfasste Schrift. Daraufhin erhielt er am 30. November 722 [2]) die bischöfliche Konsekration. Dass der gleiche Eid von ihm gefordert wurde, den überhaupt die von dem Papst geweihten Bischöfe abzulegen hatten, war selbstverständlich: aber eine Änderung wurde an der gebräuchlichen Formel vorgenommen. Das Gelübde der Treue gegen den griechischen Kaiser fiel hinweg und wurde ersetzt durch das Versprechen, mit Bischöfen, welche gegen die in der Kirche giltigen Anordnungen verstiessen, keine Gemeinschaft zu haben, ihnen entgegenzuwirken und dem Papste Kunde über sie zu geben [3]).

Gregor sah voraus, dass die Thätigkeit des Bonifatius im fränkischen Reich ihn in Konflikt mit seinen Amtsgenossen bringen würde: man denkt dabei in der Regel nur an die irischen Missionare; aber die fränkischen Bischöfe verletzten das kirchliche Recht nicht minder als die keltischen Priester. Bonifatius wurde ver-

---

c. 7 S. 25); wollte ihn Bonifatius sehen, so musste er also das Rheinthal verlassen und einen weiter westlich führenden Weg einschlagen.

1) Das letztere ergiebt sich aus der Art, wie Gregor ep. 21 S. 81 (D. 20 S. 269) an Karl Martell über die Weihe des Bonifatius schreibt. Das erstere aus den Eingangsworten desselben Briefs: Comperientes te religiosae mentis affectum gerere in multis oportunitatibus; denn durch wen sollte der Papst seine Kunde erhalten haben als eben durch Bonifatius?

2) Über das Jahr der Weihe des Bonifatius herrscht keine Übereinstimmung. Die ältere, noch von Rettberg vertretene Meinung entscheidet sich für 723. Durch Jaffé Bibl. rer. Germ. III, 16 ff. u. Forschungen X 400 ff. hat die Annahme des Jahres 722 das Übergewicht erlangt. Er zeigt, dass bei Papsturkunden im Falle des Widerspruchs zwischen den Kaiserjahren und der Indiktion — dieser Fall liegt bei ep. 18 ff. (D. 17 ff.) vor: imperante Leone anno septimo = 723, indiktione sexta = 722 — die Indiktion vorzuziehen sei. Vgl. auch Dünzelmann, Forschungen XIII, 21 ff. Dümmler bemerkt S. 228: Rem adeo incertam unquam ad certum finem perduci posse despero.

3) Ep. 17, S. 76 f. (D. 16 S. 265), vgl. die Formel des Liber diurnus Sickel, 1889 S. 79) von Dümmler in der Anmerkung wiederholt.

pflichtet, keinem Konflikte auszuweichen und kein Zugeständnis zu machen. Bei der Konsekration übergab Gregor dem neuen Bischof eine Sammlung kirchlicher Vorschriften, wahrscheinlich den liber canonum des Dionysius; an ihr sollte er die Regel für sein bischöfliches Verhalten haben [1]).

Es ist offenbar, dass die ursprünglichen Gedanken und Absichten des Bonifatius nach und nach zurücktraten. Gregor steckte ihm ein anderes Ziel, als er sich selbst gewählt hatte: er hatte Christo nachfolgen wollen, indem er die Heimat verliess und unter Fremden das Evangelium verkündigte; er hatte sich an dem Gedanken gefreut, ein Führer empfänglicher Schüler beim Studium zumal der heiligen Schrift zu sein [2]). Er wollte dabei in enger Gemeinschaft mit der römischen Kirche handeln; aber seine Verbindung mit dem Papste zog ihn hinein in die auf die Gesamtkirche gerichtete römische Politik: als Vorkämpfer dessen, was in Rom für kirchliches Recht und Gesetz erklärt wurde, sollte er die Alpen überschreiten. Noch war der Gedanke an Missionsthätigkeit nicht aufgegeben: aber der Missionar sollte zugleich Reformator sein: es konnte nicht ausbleiben, dass die Thätigkeit des letzteren die des ersteren in den Hintergrund drängte. Als das eintrat, als Bonifatius aufhörte, Missionar zu sein und ganz zum kirchlichen Organisator wurde, hat er darunter gelitten: denn sein Ideal blieb der Missionsdienst. Es wurde ihm gewährt, dass er als Greis sein Leben demselben opferte. Aber die Arbeit seines Mannesalters galt zumeist einem anderen Ziel. Wer möchte diese Verschiebung der Aufgabe tadeln? Denn es war viel wichtiger, dass ein reformirender Einfluss auf die verwilderte fränkische Kirche ausgeübt wurde, als dass die Bekehrung der Sachsen und der freien Friesen einige Jahrzehnte früher begann. Was Bonifatius bedrückte, hat seiner Person eine die Jahrhunderte überdauernde Bedeutung gegeben.

Über die gemeinsam gefassten Pläne unterrichten die Schreiben des Papstes, welche vom Tage nach der Konsekration des Bonifatius datirt sind. Vor allem erliess Gregor eine Bulle, durch welche er dem Klerus und Volke Thüringens und Hessens eröffnete, dass er Bonifatius ihnen zum Bischof geweiht habe. Man hat längst bemerkt, dass Gregor lediglich eine Abschrift des Formulars unterzeichnete, das in der päpstlichen Kanzlei in solchen Fällen üblich war. Nicht einmal Sätze wurden weggelassen,

1) Willib. c. 6 S. 451; vgl. Nürnberger, Aus der litterar. Hinterlassensch. des h. Bonifatius S. 9 ff.

2) Ep. 9 S. 52.

welche den deutschen Verhältnissen gegenüber keinen Sinn hatten. Das Bedeutende liegt also nicht im Inhalt des Schreibens im einzelnen: es liegt darin, dass es überhaupt erlassen wurde. Im fränkischen Reiche konnte nur Bischof sein, wen der König als solchen anerkannte; der Papst hatte keine rechtliche Autorität. Hier hatte Gregor für fränkisches Gebiet einen Bischof gewählt und geweiht, und er forderte nun auf Grund seiner Stellung die Anerkennung des Gewählten von seinen Diözesanen. Indem Gregor das gleiche Schreiben nach Deutschland richtete, wie er es bei der Weihe eines Bischofs für Tivoli dorthin gerichtet hätte, erhob er den Anpruch der deutschen Kirche gegenüber dieselben Rechte zu besitzen, die er den italienischen Kirchen gegenüber hatte. Bonifatius hat von Haus aus diesen Anspruch anerkannt: deshalb konnte er sich nicht beschwert fühlen durch den Eid, den er abzulegen hatte: aber die Frage war, ob diese Prätension dem fränkischen Staat gegenüber durchzuführen sei [1]).

Diese Frage wurde in Rom erwogen. Gregor fand für nötig, ein eigenes Schreiben an Karl Martell zu richten. Nicht ausdrücklich, aber sehr bestimmt ist hier der römische Anspruch kundgegeben. Der Papst teilt die Konsekration des Bonifatius mit, aber er bittet nicht um Anerkennung seiner bischöflichen Würde; er hebt wiederholt hervor, dass Bonifatius durch ihn über die Institutionen der Kirche unterrichtet sei: eine Vorbereitung für den Widerspruch gegen die Zustände der fränkischen Kirche; er erwähnt schliesslich den Auftrag, welchen er Bonifatius für sein Wirken unter den rechtsrheinischen Stämmen gegeben habe: nur hierfür bittet er um Schutz und Unterstützung Karls. Es weht ein anderer Geist in diesem Briefe, als in den Briefen Gregors d. Gr. an die fränkischen Herrscher. Die Thatsache, dass in der fränkischen Kirche der König eine leitende Stellung hatte, ist in den letzteren anerkannt; in dem ersteren nicht bestritten, aber ignorirt. Gregor II. handelte auf Grund von Rechten, welche Rom im Frankenreich nicht besass: alles kam darauf an, ob er sie behaupten konnte [2]).

---

1) Ep. 19 S. 79 (D. 18 S. 267).

2) Ep. 21 S. 81 (D. 20 S. 269). Dieser Brief wird sehr verschieden beurteilt: Rettberg (I, S. 341) fand ihn kurz und gemessen, ganz darauf berechnet, Eindruck zu machen, Fischer (S. 56) meint dagegen, er sei schüchtern, Werner (S. 34) findet, er sei nichts anderes als Empfehlung eines bisher unbekannten Mannes. Das eigentlich Bedeutende scheint mir hier überall übersehen: es liegt darin, dass Gregor die im fränkischen Reich giltigen Rechtsanschauungen als nicht vorhanden behandelt.

Wie hier Gregor eine Stellung in Anspruch nahm, die er bisher nicht innegehabt, so auch in dem Schreiben an einige thüringische Christen. Bonifatius wird sie in Rom genannt haben als Männer, die ihren christlichen Glauben auch in einem gefährlichen Moment zu bekennen nicht unterliessen. Solche Männer wusste er zu schätzen. Um so mehr wünschte er die Verbindung mit ihnen zu festigen. Im Rom setzte man dafür die moralische Autorität des päpstlichen Stuhles ein; aber auch hier schlägt dieselbe sofort in den Anspruch rechtlicher Autorität um. Weil Gregor überzeugt war, dass Förderung im Glauben nur möglich sei, wenn man „frommen Gemüts dem apostolischen Stuhl, der geistlichen Mutter aller Gläubigen, anhange“, schrieb er diesen Brief; aber was er wünschte, sprach er dann in der Form des Befehls aus: „Wir haben Bonifatius, unseren teuren Bruder, zum Bischof geweiht, ihn über die apostolischen Einrichtungen unterwiesen und zur Förderung eures Glaubens euch zum Prediger bestimmt. Wir wollen und mahnen, dass ihr in allen Stücken ihm gehorsam und mit ihm eines Sinnes seid zur Vollendung eures Heiles“ [1]).

Welchen Wert Bonifatius darauf legte, überall als von dem Papste beauftragt zu erscheinen, sieht man am meisten daraus, dass er sich sogar ein Schreiben an den sächsischen Stamm erteilen liess: die päpstliche Vollmacht zur Predigt unter den Sachsen. Wenn Gregor seinen Brief mit einer Reihe meist aus der heiligen Schrift genommener Mahnungen begann, so hat er einen grossen Erfolg von denselben gewiss nicht erwartet: aber ist es tadelnswert, dass ein Papst sich erinnerte, dass auch er ein Prediger des Glaubens sei [2])?

---

1) Ep. 20 S. 70 (D. 19 S. 268). Bezeichnend sind besonders die Worte: Vos ad meliora et potiora optamus proficere et ad confirmandum fidei vestrae propositum sanctae sedi apostolicae religiosis mentibus adherere. Hier ist das Ziel ganz bestimmt ausgesprochen.

2) Ep. 22 S. 81 (D. 21 S. 269). Loofs, Zur Chronologie der Bonif. Briefsammlung 1881 S. 5, Ztschr. f. KG. V S. 629 f., schreibt den Brief Gregor III. zu. Möglich, doch nicht wahrscheinlich; denn aus ep. 39 S. 107 (D. 46 S. 294) ergiebt sich, dass damals Bonifatius den Gedanken selbst in Sachsen zu missioniren nicht hatte. Vgl. die Bemerkung Dümmlers S. 269 Anm. 1. Gehört der Brief Gregor II., so hat es alle Wahrscheinlichkeit, dass er aus dem Dez. 722 stammt: man hat offenbar in Rom damals sehr eingehend erwogen, welche Wege für Bonifatius offen stünden. Den Tadel des Schreibens bei Rettberg I S. 342 halte ich nicht für ganz billig, von Werner S. 90 wird er vollends übertrieben. Gewiss steht mancher unpassende

Schliesslich erhielt Bonifatius noch den gewöhnlichen Geleitsbrief des reisenden Bischofs. Bestimmter als in dem Schreiben an Karl Martell ist hier der doppelte Auftrag ausgesprochen, welchen Bonifatius in Rom erhalten hatte: Mission und Reform im rechtsrheinischen Deutschland. Der Auftrag war wichtig genug, um den Träger desselben allen Gläubigen zu empfehlen [1].

Man hat die Schreiben, mit welchen Bonifatius heimkehrte, wertlose Papiere genannt [2]. Das waren sie nicht. Vor allem hatten sie für Bonifatius selbst Wert. Uns mag es als ein Herabsteigen erscheinen, dass er mehr und mehr aus einem freien Prediger des Evangeliums zu einem päpstlichen Beauftragten wurde; er betrachtete die Sache aus einem ganz anderen Gesichtspunkte: seine Abhängigkeit von Rom dünkte ihn eine Erhöhung, eine Festigung seiner Stellung [3]. Und sicherlich ist auch sein Ansehen wie sein Einfluss dadurch vermehrt worden. Die moralische Autorität Roms hat niemand im fränkischen Reich bezweifelt, weder die fränkischen Bischöfe und Fürsten, noch die keltischen Mönche. Man erinnerte sich gerne an dieselbe; eben in dem Jahr, in welchem Bonifatius aus Rom nach Deutschland zurückkehrte, erwähnte König Theuderich IV. bei Erneuerung der Privilegien des Klosters S. Denis, dass die heiligen Dionysius, Eleutherius und Rusticus abgeordnet durch den seligen Clemens, den Nachfolger Petri, in diese gallische Provinz gekommen seien, um hier die Taufe der

---

Satz in diesem Schreiben, gewiss hat der Papst die sächsische Volksreligion nicht gekannt. Aber im allgemeinen wird man den Brief bezeichnen dürfen als eine nicht ohne Wärme ausgesprochene Aufforderung, den Glauben an den einen Gott anzunehmen.

1) Ep. 18 S. 77 (D. 17 S. 266): Necessario pro utrorum — derjenigen, die nur dem Namen nach Christen sind und der Heiden — inluminatione ad predicandum recte fidei verbum . . Bonifatium . . apud eisdem partibus dirigere studuimus, ut et illis predicando verbum salutis vitam provideat sempiternam et, si quos forte vel ubicunque a recte fidei tramite destitisse cognoverit aut astutia diabolica suasos erroneos repererit, corrigat atque sui edocatione ad portum reportet salutis eosque ex apostolicae sedis huius doctrina informet et in eadem catholica fide permanere instituat.

2) Eines der vielen schiefen Urteile, die sich bei Fischer finden (S. 53).

3) Vgl. die Äusserungen gegenüber Stefan III. (ep. 106 S. 258 f., D. 108 S. 394): Bonifatius bittet, ut familiaritatem et unitatem sanctae sedis apostolicae ab almitatis vestrae clementia impetrare et habere merear; et in disciplinatu pietatis vestrae sedi apostolicae serviendo servus vester fidelis ac devotus permanere possim eodem modo, quo ante sub tribus precessoribus vestris apostolicae sedi serviebam.

Busse zur Vergebung der Sünden zu predigen [1]). Schon damals betrachtete man Frankreich als von Rom aus zum Christentum bekehrt. Wie hätte man es missbilligen sollen, dass nun wieder ein Nachfolger Petri einen Glaubensboten über die Alpen sandte? Bonifatius wusste ohne Zweifel, wie man im Frankenreich über Rom dachte: die unbestrittene moralische Autorität des apostolischen Stuhls war der feste Punkt, auf den er sich stützen konnte, um die rechtliche Autorität Roms aufzurichten. Denn das war das Ziel, daran lassen die päpstlichen Schreiben keinen Zweifel: noch sprach man nicht von der gesamten fränkischen Kirche, sondern von dem Bezirk, in welchem Bonifatius sich bereits eine feste Stellung erworben hatte; aber dass die Gedanken weiter gingen, zeigt die unbestimmte Fassung, die man wählte: sie liess eine sehr weite, wie eine sehr enge Deutung zu [2]).

Mit genau bestimmten Zielen für seine nächste Thätigkeit kehrte Bonifatius im Frühjahr 723 aus Rom zurück: er sollte die kirchlichen Zustände Thüringens und Hessens in enger Verbindung mit Rom ordnen, seine Missionsarbeit auf den sächsischen Stamm ausdehnen. Die Frage, von welcher alles abhing, war, wie sich Karl Martell zu dem neuen Bischof stellen würde. Im Frühjahr 723 hielt sich Karl am königlichen Hofe in Valenciennes auf [3]): wieder musste ihn also Bonifatius im westlichen Teile des Reiches aufsuchen. Eine Berührung mit fränkischen Bischöfen war dann kaum zu vermeiden. Aber Teilnahme für seine kirchlichen Absichten konnte er von ihnen nicht erwarten. Es ist eine Nachricht auf uns gekommen, nach welcher der Empfang, den der Bischof bei dem Major-Domus fand, mindestens kalt gewesen sei: kirchliche Gegner des Bonifatius hätten Karl gegen ihn eingenommen [4]). Das ist nicht unmöglich: aber es hinderte nicht, dass

---

1) M.G. Dipl. I S. 82 No. 93. Über die Gründung der Abtei (623—625) s. Havet Oeuvres I S. 191 ff.

2) Bemerkenswert ist besonders die sehr vorsichtige Fassung des Auftrags im Briefe an Karl Martell (21 D. 20) verglichen mit der weit bestimmteren Äusserung ep. 18 (D. 17). Karl gegenüber lautet der Auftrag nur ad praedicandum plebibus Germaniae gentis ac diversis in orientali Reni fluminis parte consistentibus, gentilitatis errore detentis vel adhuc ignorantiae obscuritatibus praepeditis.

3) Urkunde Theuderichs für S. Denis M.G. Dipl. I S. 83 No. 93; Berthoaldus abba. . missa petitione per inlustri viro Carlo, maiorem domus nostro, etc.

4) Liudgeri vit. Gregor. c. 3 S. 70; diese Quelle ist nicht zutrauenerweckend; es ist möglich, dass die Nachricht nur Folgerung aus der späteren Unzufriedenheit des Bonifatius mit dem fränkischen Klerus ist.

er schliesslich sein Ziel erreichte: er sah seine bischöfliche Würde anerkannt, die Rückkehr in seinen verlassenen Berufskreis wurde ihm gestattet, ja Karl stellte ihm einen Schutzbrief aus, durch welchen jede übelwollende Hinderung seines Wirkens verhütet wurde[1]. Das waren Erfolge. Andererseits aber musste Bonifatius sofort die Erfahrung machen, dass die staatliche Macht in Deutschland sich nicht ignoriren liess, wie in Rom: ausdrücklich musste er die Herrschaft Karls anerkennen[2]; wenn dieser ihm die Erlaubnis zur Wirksamkeit in Hessen erteilte[3], so war auch das eine sehr deutliche Erinnerung daran, dass er ohne Karls Zustimmung überhaupt nichts zu unternehmen vermöge. Ob das Verhältnis zu Rom zur Sprache gekommen ist? Man möchte es vermuten; in diesem Punkte aber erreichte Bonifatius nichts. In seinem Schutzbrief schweigt Karl über den Papst vollkommen, nicht von diesem, sondern von Bonifatius selbst lässt er seinen Schutz erbeten sein; was ist das anders als eine Ablehnung der päpstlichen Einmischung[4]?

Nach seiner Rückkehr in das hessische Land hat Bonifatius sein bischöfliches Amt dadurch angetreten, dass er den früher Bekehrten das Sakrament der Firmung spendete. Alsbald nahm er auch seine Thätigkeit als Missionsprediger wieder auf. Doch sind

---

Andererseits sieht aber auch das venerabiliter ab eo susceptus Willibalds (c. 6 S. 451) wie eine wertlose Phrase aus. Breysig Jahrbb. S. 47 verbindet beide Nachrichten, was, wie mich dünkt, methodisch ganz unzulässig ist.

1) Ep. 24 S. 84 f. (D. 22 S. 270). Auch über den Wert des Schutzbriefes und seine Wirkung gehen die Meinungen sehr weit auseinander. Rettberg (I S. 343) fand, dass Karl wenig that, ein Urteil, das Fischer (S. 56) dahin übertreibt, das wenigste, was die Höflichkeit gegen den apostolischen Stuhl erforderte. Dagegen ist Breysig der Meinung, dass Bonifatius die Kraft, die er nun entwickelte, nicht wenig der Hilfe Karls durch jenen Schutzbrief verdankte (S. 48). Das letztere ist sicherlich richtiger als das erstere: dafür ist Bonifatius selbst der berufenste Zeuge, ep. 55 S. 159 (D. 63 S. 329). Dass der Inhalt des Schutzbriefes über das Gewöhnliche nicht hinausgeht, zeigt der Vergleich desselben mit den Formeln bei Marculf I, 24 S. 58 u. Add. 2, S. 111. — Allgemein übersehen wird, dass der Schutzbrief nicht die Hauptsache war: das war die Anerkennung des Bonifatius als Bischof für sein Missionsgebiet; man erinnere sich an das Verhalten Pippins Suidberct gegenüber.

2) Willib. c. 6 S. 452: Eiusque dominio ac patrocinio subiectus.

3) Ib. Ad obsessas ante ea Haesorum moetas cum consensu Carli ducis rediit.

4) Gewöhnlich wurden die Fürsprecher in Urkunden ausdrücklich genannt.

es nur zwei Ereignisse, die aus diesen Jahren uns überliefert sind: die Fällung der heiligen Eiche zu Geismar und der erste Zusammenstoss mit einem fränkischen Bischof. Das erstere [1]) ermöglicht einen Einblick in die Missionsmethode des Bonifatius: er begnügte sich nicht mit der Verkündigung des Glaubens, sondern durch eine kühne That meinte er die Heiden rascher davon überführen zu können, dass das Vertrauen auf ihre Götter Wahn sei; und gewiss redete die kleine Kapelle, die sich an dem Orte erhob, wo einstmals die mächtige Eiche gestanden, zu dem Volk, über das Thaten stets mehr Gewalt haben als Worte, weit eindringlicher als viele Predigten. Willibald wird mit Recht diese That des Bischofs als epochemachend für die Bekehrung der Hessen betrachten. Sie war kühn, denn Bonifatius musste dessen gewärtig sein, dass der Fanatismus der Heiden gegen ihn losbrach, sobald er die Hand an das Heiligtum legte. Wenn es nicht geschah, so mag das zum Teil der imponirenden Gewalt seiner Persönlichkeit zuzuschreiben sein: aber schützte ihn nicht auch jener Brief Karls? Wie mich dünkt, bewies er sich gerade hier als sehr wichtig.

Das zweite Ereignis erwähnte Bonifatius in einem verlorenen Brief an Gregor II. Im Laufe des Jahres 724 berichtete er über den glücklichen Fortgang seines Werkes in Hessen [2]). Hier sprach er auch von den Hindernissen, die ihm ein Nachbarbischof in den Weg legte. Wahrscheinlich war es Bischof Gerold von Mainz, welcher Anspruch auf das hessische Gebiet als zu seinem Sprengel gehörig erhob. Gregor II. antwortete am 4. Dezember 724, er habe an Karl Martell über die Sache geschrieben und ihm geraten, jenen Bischof in den rechten Schranken zu halten; zugleich äussert er die bestimmte Hoffnung, dass Karl seinen Anspruch zurückweisen werde.

Der Brief zeigt, dass Gregor, ohne seine Absichten aufzugeben, doch sehr wohl mit den wirklichen Verhältnissen zu rechnen wusste: er unterliess den vergeblichen Versuch, selbst die Abgrenzung der beiden Diözesen vorzunehmen; da der Fürst allein hier eingreifen

---

1) Der Name Geismar kommt in Hessen mehrfach vor: ein G. liegt zwischen Frankenberg und Frankenau, ein zweites bei Fritzlar, ein drittes (Hofgeismar) nördlich von Kassel: zu einer Entscheidung für das eine oder andere fehlt jeder Anhaltspunkt.

2) Ep. 25 S. 86 (D. 24 S. 273). Gregor II., 4. Dez. 724: Quia ex oboedientiae munere ministerium verbi cernimus adolere et praedicationis praeconio populum infidelem, ut innotuisti, audivimus converti etc.

konnte, so benützte er dessen Macht, um sein Ziel zu erreichen. Sprach er die Überzeugung aus, dass Karl zu gunsten des Bonifatius entscheiden werde, so muss der letztere sich über das Verhalten Karls der Mission gegenüber nicht unzufrieden geäussert haben. Welchen Grund hätte Karl auch gehabt, das Wirken des Bonifatius um eines offenbar ungerechten Anspruches willen zu stören? Es wäre unklug gewesen. So scheint es denn auch, dass er zu gunsten des Bonifatius entschied; wenigstens wird weder von diesem noch von dem Papste die Sache wieder erwähnt.

Auch nach England sandte Bonifatius Nachricht über die Fortschritte, die er in der Bekehrung der heidnischen Hessen machte. Dort nahm man sie mit der grössten Freude auf. Beinahe beneiden mochte Daniel von Winchester den jüngeren Freund um seine Thätigkeit, „in täglicher Arbeit die steinernen und unfruchtbaren Herzen der Heiden mit der Pflugschar der evangelischen Verkündigung in fruchtbares Ackerland umzuwandeln", und wenigstens einigen Anteil daran meinte er erwerben zu können, indem er sich darüber aussprach, wie seiner Meinung nach die Missionspredigt betrieben werden müsse [1]. Vergleicht man seine Ratschläge mit der That des Bonifatius bei Geismar, so ist der Unterschied ungemein gross: Daniel wollte die Ungläubigen von dem Irrtum ihrer religiösen Überzeugungen überführen und mit Verstandesgründen zur Annahme des Christentums überreden. Bonifatius drängte auf eine Entscheidung des Willens: es lag ihm wenig an der Einsicht, dass die Verehrung von Göttern, die einen zeitlichen Anfang genommen, ein Unsinn ist; er führte den Beweis, dass die Götter, auf welche die Heiden hofften, machtlos seien, indem er ihr Heiligtum zerstörte: wer würde dann noch die machtlosen Götter verehren wollen?

Während der Jahre 723 und 724 gelangte der christliche Glaube in Hessen zu so sicherem Bestand, dass die ständige Anwesenheit des Bonifatius nicht mehr nötig schien. Er dachte sich nach Thüringen zu begeben, um dort als Bischof seinen Sitz zu nehmen. Mehrere Jahre war er aus Thüringen entfernt gewesen; er wollte nicht zurückkehren, ohne ein neues päpstliches Schreiben an seine Diözesanen. Gregor II. kam seinem Wunsche nach. Im Dezember 724 richtete er einen Brief an die Thüringer: er wieder-

---

1) Ep. 15 S. 71 ff. (D. 23 S. 271). Über die Abfassungszeit vgl. oben S. 429, Anm. 2. Gegen Rettberg, welcher die Ratschläge herb tadelt (KG. D. I. S. 407), vgl. das massvolle Urteil Hahns, Bonif. und Lul. S. 117. Werner (Bonifat. S. 123 f.) schiebt dem Bischof von Winchester seine eigenen Gedanken unter.

holte die Erklärung, dass er Bonifatius ihres Heiles halber zu ihnen gesandt habe, verlangte Gehorsam gegen ihn als ihren Bischof [1]) und forderte auf zur Erbauung einer bischöflichen Wohnung und zur Gründung von Kirchen hin und her im Lande [2]).

Nach Willibald war das erste, was Bonifatius in Thüringen that, dass er die Grossen des Stammes von neuem aufforderte zu dem längst angenommenen Christentum zurückzukehren [3]). Man sieht, die Verhältnisse hatten sich seit seiner ersten Anwesenheit nicht geändert: man hatte ihn damals nicht abgewiesen: aber von dem, was er gewünscht und gefordert hatte, war inzwischen nichts geschehen. Als er jetzt seine Forderungen erneuerte, stiess er auf Widerspruch: derselbe ging aus von den Priestern, die schon vor ihm in Thüringen gewirkt hatten. Willibald nennt als Führer der Opposition Torchtwine, Berchthere, Eanberht und Hunraed. Er stellt dieselben persönlich sehr niedrig: vielleicht mit Unrecht; denn sein Urteil ist das eines Mannes der Gegenpartei; doch können wir es nicht kontrolliren. Den Gegenstand des Streites selbst giebt er nicht an. Da die Genannten Schüler keltischer Missionare waren, so wird der Streit sich um die Eigenheiten dieser Kirche gedreht haben: man weiss, mit welcher Zähigkeit die Kelten auf dem Rechte ihrer Sondergewohnheiten bestanden, und dass sie den Grundsatz, in der Kirche müsse Einheit in allen Stücken herrschen, nicht anerkannten. Bonifatius war durch seinen Eid gebunden, ihnen gegenüber zu treten: er ist dem Kampfe nicht ausgewichen und der Erfolg war hier derselbe wie in England. Die Bevölkerung blieb den Predigern nicht treu, denen sie die erste Kenntnis des Christentums verdankte. Bonifatius behielt die Oberhand, seine Gegner mussten weichen oder sich unterwerfen. In Thüringen und Ostfranken ist ein kirchlicher Gegensatz gegen ihn nicht mehr hervorgetreten. Seine bischöfliche Autorität war seitdem unbestritten anerkannt. Damit aber auch die Abhängigkeit der mitteldeutschen Kirche von Rom.

Dieser Ausgang des Streites kann kaum Verwunderung erregen. Bonifatius stand in der vollen Manneskraft, er war eine

---

1) Ep. 26 S. 87 f. (D. 25 S. 274).

2) Ep. 25 S. 81 f. (D. 24 S. 274) zeigt, dass ihn auch zu dieser Aufforderung ein Wunsch des Bonifatius veranlasste: Igitur Thuringis et Germaniae populo ea, quae ad animae respiciunt utilitatem et salutem, scribere non omisimus, inter alia ut construant episcopia et aeclesias condant, iniungentes.

3) C. 6 S. 453. Ich nehme an, dass sich Bonifatius im Frühjahr 725 nach Empfang der päpstlichen Schreiben nach Thüringen begab.

Persönlichkeit, die überall Eindruck machte: voll Mut und Überzeugungstreue, erfüllt von Begeisterung für die Sache, die er vertrat, noch gehoben durch die glücklichen Erfolge in Hessen, dabei ruhig und umsichtig, klar und wahr. Die Gegner konnten ihm keinen ähnlichen Mann gegenüberstellen; offenbar fehlte es unter ihnen an bedeutenden Persönlichkeiten; wie wäre es sonst begreiflich, dass die kirchlichen Zustände Thüringens so überaus jämmerlich waren? Dazu kam der grosse Name Roms: ihm gegenüber waren die Kelten wehrlos, da auch sie nicht zu bezweifeln wagten, dass der römische Bischof der Nachfolger des Petrus, des Apostelfürsten, sei.

Schon im Jahre 725 scheint es Bonifatius gelungen zu sein, die kirchliche Opposition in Thüringen zu bewältigen; denn in dem Berichte, welchen er im Jahre 726 durch den Presbyter Denual nach Rom sandte, erwähnte er dieselbe nicht mehr: er berichtete günstig über den Fortgang seiner Arbeit [1]). Doch zeigt die Antwort des Papstes, dass er auch jetzt noch mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen hatte; sie verschwanden erst sehr allmählich [2]).

Jetzt, wo jedermann ein Christ sein wollte, trat die Verwirrung in ihrer ganzen Grösse an den Tag, zu welcher der halb christliche, halb heidnische Zustand des Volkes während der letzten Jahrzehnte geführt hatte [3]): es gab so und so viele, von denen

---

1) Ep. 27 S. 88 (D. 26 S. 275), Gregor II., 22. Nov. 726.

2) Beweise geben die Briefe Gregors III., deren Inhalt, so weit er sich hierauf bezieht, ich hier schon berücksichtige (ep. 28 S. 93 f. ep. 36 S. 101 D. 43 S. 291).

3) Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass die von Nürnberger (Aus der litter. Hinterlassensch. des h. Bonif. S. 43—45) aus Cod. 146 der Stiftsbibliothek von St. Gallen veröffentlichte Rede in diese Zeit und in diese Umgebung gehört. Die Rede berührt sich im Inhalt aufs nächste einerseits mit dem zweiten Teil von Pirmins Scarapsus (s. o. S. 342 ff.), andererseits mit der von Caspari veröffentlichten Homilia de sacrilegiis (s. Bd. II S. 357). Eine direkte litterarische Abhängigkeit eines dieser Schriftstücke von dem anderen findet jedoch nicht statt; dagegen ist der letzte Teil der Rede ein Exzerpt aus dem ps.-aug. Serm. 244, 3 und zwar ist die Abhängigkeit eine direkte, nicht vermittelt durch die Expos. fidei bei Caspari, Anecd. S. 283. Das zeigt der Satz, Serm. 244: Jeiunium amate, voracitatem et crapulam vini devitate. Exp. fid.: Jeiun. amate, ebrietatem et crapulam evitate. Rede: Jeiun. amate, voracitate vitate. Dass ein Teil der angeblichen Predigt des Eligius von der Rede abhängt, ist früher bemerkt (S. 317 Anm. 2). Was die Zeit unserer Rede anlangt, so scheint mir sicher, dass sie vor Karl d. Gr. fällt. Der Beweis liegt in der Latinität; man vgl.

niemand wusste — auch sie selbst nicht —, ob sie getauft seien; bei andern war das zwar gewiss, aber man wusste, dass die Priester, welche sie getauft hatten, die unwürdigsten Personen gewesen waren, dass sie die herkömmliche Form der Taufe nicht beobachtet hatten [1]), oder man vermutete, dass die Taufe von Heiden vollzogen worden sei [2]). Manche waren von irgend einem Wanderbischof gefirmt worden; sie verlangten nun von Bonifatius die Wiederholung [3]). Andere wollten Seelenmessen für heidnische Angehörige oder für solche, die zwar Christen gewesen, aber in offenbaren Sünden gelebt hatten [4]). Dass der heidnische Aberglaube noch allüberall unüberwunden wucherte, ist selbstverständlich [5]). Er war um so schwerer auszurotten, da es Kleriker gab, die Amulette

---

Sätze wie: Contestor, ut nullus paganorum consuetudinis observare debeatis, oder: Avicolas cantantes nolite credere, nisi quidquid facitis in nomine dni facite u. ähnl. Sie ist also älter als die Homil. de sacrileg. Man könnte sie der Sprache nach Frankreich und der Merowingerzeit zuweisen. Dagegen spricht für Franken die Berührung der 19. Homilie im s. g. Homiliar. Burchards von Würzburg mit unserer Rede (Eckhart Francia orient. I S. 840). Zu diesem äusseren Grund kommen innere hinzu. Besonders die Stelle, die in die spätere Sammlung übergegangen ist, passt in die Zeit des Kampfes zwischen Bonifatius und den halbheidnischen älteren Priestern: Nullus ad colla hominis vel animalis ligamine aut cartellas deponat, etiamsi clericus fiantur et si dicatur, quod res sancta sit et lectiones divinas contineat, non est in eum remedium Christi, sed venenum diaboli, unde nec corpus sanatur, sed infelix anima in profundum infernum dimergitur et ipsi qui hoc faciunt, non sunt clerici nec religiosi, sed sunt adiutores diaboli. Auch der Kampf um die Giltigkeit der kirchlichen Ehegesetzgebung spiegelt sich in der Rede (s. S. 45). Endlich zeigt der Satz: Et de his feminis, quae licet velatae non sint et tamen in castitate permanere promisserunt, excommunicentur, usque dum se seperant (S. 45), dass sich Reste des ungebundenen Asketentums noch fanden. Darf man die Rede in die angenommene Zeit und Umgebung verlegen, so ist doch völlig ausgeschlossen, dass sie ein Werk des Bonifatius selbst ist. Sie wird einem seiner Genossen angehören. Ich benutze sie zur Charakteristik der Zustände neben den Briefen.

1) Ep. 27 S. 90 (D. 26 S. 276): Parvuli, qui a parentibus subtracti sunt, et an baptizati sint vel non, ignorant. Ib.: Quosdam baptizatos absque interrogatione simbuli ab adulteris et indignis presbiteris; ep. 28 S. 93 (D. S. 279): Qui se dubitant fuisse baptizatos an non.

2) Ep. 28 S. 93; Quos a paganis baptizatos esse asseruisti.

3) Ep. 27 S. 89 (D. 26 S. 276): De homine, qui a pontifice confirmatus fuerit, denuo illi talis reiteratio prohibenda est.

4) Ep. 28 S. 93 (D. S. 279).

5) Ep. 36 S. 102 (D. 43 S. 291); vgl. die Warnungen der Rede vor den consuetudines paganorum S. 43 f.

herstellten, indem sie Bibelsprüche als Schutz- und Heilmittel auf Kärtchen schrieben, die man an einer Schnur um den Hals trug, wie andere Stückchen von Bernstein oder Achat[1]). Ist es zu verwundern, dass auch das Gebet zu den alten Göttern noch nicht verstummt war? Nicht nur drängte sich beim Beginn der Arbeit gewohnheitsmässig der Name der alten Helfer auf die Lippen, sondern sie wurden noch geradezu verehrt[2]).

Andere Fragen ergaben sich daraus, dass Bonifatius ein Gebiet okkupirt hatte, auf dem die Kirche schon bestand: er traf Sitten, von denen er nicht zu entscheiden wagte, ob er sie ändern müsse: man pflegte bei der Abendmahlsfeier mehrere Kelche zu führen[3]), während die römische Übung nur einen kennt; die Christen assen unbedenklich vom Opferfleisch, wenn sie das Kreuzeszeichen darüber gemacht hatten; sie hielten Pferdefleisch nicht für eine unreine Speise[4]): war das zu dulden? Er fand Jungfrauen, die das Keuschheitsgelübde abgelegt hatten, ohne in ein Kloster zu treten. In diesem Falle hatte er keinen Zweifel an ihrem Unrecht[5]).

Auch der Streit mit den keltischen Priestern hatte seine Nachwirkungen: da und dort wurden falsche Anklagen gegen Priester erhoben: Bonifatius musste sich ihrer annehmen[6]). Anderwärts ergriffen die Gemeinden Partei für die von ihm Gemassregelten; er musste ihren Widerstand brechen[7]). Am meisten Schwierigkeiten erwuchsen daraus, dass er sich verpflichtet hielt, die kirchlichen Ehegesetze einzuführen[8]): dass das unmöglich sei, erkannte selbst Papst Gregor: er beschränkte das Eheverbot auf den vierten Verwandtschaftsgrad und gestattete dem Manne Ehescheidung und Wiederverheiratung im Falle unheilbarer Krankheit der Frau[9]).

---

1) Rede S. 44.

2) Rede S. 44: Nec mulier presumat . . in tela vel in tinctura nec in alio opere menervam vel nomina diabolica nominare (vgl. oben S. 343 Anm. 4). Ebenda: Nullus nomina daemonum aut neptunum aut orcum aut dianam aut menervam aut geniscum credere vel invocare presumat.

3) Ep. 27 S. 89 (D. 26 S. 276).

4) Ep. 27 S. 89 f. (D. 26 S. 276); 28 S. 93 (D. S. 279).

5) Rede S. 45.

6) Ep. 27 S. 89 (D. 26 S. 276): De presbytero vel quilibet sacerdos a populo accusatus.

7) Ep. 36 S. 102 (D. 43 S. 291); Quos forsitan deviantes invenerit a recte fidei tramite seu canonica doctrina eosque prohibuerit, a vobis nullo modo inpediatur.

8) Rede S. 46.

9) Die Bemerkung von Buss S. 114: „Hier ist offenbar von dem der Verheiratung vorausgehenden Unvermögen die Rede" ist offenbar unrichtig:

Strenger war sein Nachfolger [1]), während Bonifatius geneigt war, in Erinnerung an eine Verordnung Gregors d. Gr. noch mehr Freiheit zu gestatten [2]). Überhaupt vermochte er gerade in bezug auf die kirchlichen Ehegesetze nicht immer die Richtigkeit der römischen Übung anzuerkennen [3]). In einer anderen Frage wollte Gregor von einer Milderung der kirchlichen Vorschriften nichts hören: er entschied, dass solche, die als Kinder für das Mönchtum bestimmt und einem Kloster übergeben worden seien, nie aus dem Kloster wieder austreten dürften [4]).

Nach und nach gelang es dem Bischof, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Der Beistand Gregors II. war dabei von grossem Wert: auf alle Fragen gab der Papst klaren und zumeist sachgemässen Bescheid. Die Zahl der Gläubigen mehrte sich: nun wurden wirklich zahlreiche Kirchen gebaut, auch das erste Kloster in Thüringen gegründet, Ohrdruff am Nordrande des Thüringerwaldes [5]). Grund und Boden schenkte ein gewisser Hugo: es war die erste Schenkung, welche Bonifatius in Thüringen erhielt; vermehrt wurde der Besitz durch jenen Alvold, der schon früher Beziehungen zu Bonifatius gehabt hatte [6]). Es fehlte nicht an Predigern; ohne Zweifel schloss sich der grösste Teil der christlichen Priester im Lande an Bonifatius an, andere kamen aus England.

Quod posuisti, quodsi mulier infirmitate correpta non valuerit viri debitum reddere, quid eius faciat iugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis. Non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, cui infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit, ep. 27 S. 89 (D. 26 S. 276).

1) Ep. 28 S. 93: Progeniem suam quemque usque ad septimam observare decernimus generationem.

2) Ep. 30 S. 96 (D. 33 S. 284): Bonifatius erinnerte sich an Bed. h. e. I, 27, interrog. V.

3) Die römische Übung verbot die Ehe mit der Mutter des Taufpaten. Bonifatius urteilt ep. 30 S. 97 (D. 33 S. 284): Nullatenus intellegere possum, quare in uno loco spiritalis propinquitas in coniunctione carnalis copulae tam grande peccatum sit, quando omnes in sacro baptismate Christi et ecclesiae filii et filiae, fratres et sorores esse comprobemur. Die Frage beschäftigt ihn auch ep. 29 und 31 (D. 32 und 34).

4) Werner S. 145 missversteht die Vorschrift: es handelt sich nicht um alle, die im Kloster erzogen wurden, sondern nur um die s. g. oblati.

5) Willib. c. 6 S. 453 f. vgl. Liudg. V. Greg. 2 f. S. 69 f.

6) Vgl. S. 444 Anm. 2. Willibald erwähnt die Gründung Ohrdruffs nur kurz; eingehender ist Othlo S. 489 f.; da er sich auf eine schriftliche Quelle beruft, so wird er Glauben verdienen.

Bonifatius begann, die geistliche Versorgung Thüringens und Hessens zu regeln: auf Dörfer und Weiler verteilte er seine Gehilfen [1]). Wir besitzen noch das Schreiben eines Priesters Wiehtberht, in welchem derselbe den Mönchen in Glastonbury seine glückliche Ankunft in Niederhessen anzeigt. Voll Freude teilt er mit, wie ihm Bonifatius auf die Kunde seiner Ankunft hin eine weite Strecke Wegs entgegeneilte und ihn gar freundlich empfing; die Arbeit sei gefährlich und mühevoll in jeder Hinsicht: Hunger und Durst, Kälte und feindliche Überfälle müsse man ertragen. Gleichwohl ist Wiehtberht voll Freudigkeit und Mut: seine Freunde mögen nur fleissig für ihn beten, dass ihm das Wort gegeben werde in freudigem Aufthun seines Mundes. Welcher Gedanke ihn bewegte, als er die Heimat verliess, zeigt der Satz, mit dem er seinen Brief beginnt: Gelobt sei Gott, der will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, der auch unseren Weg nach seinem Wohlgefallen in diese Gegenden gelenkt hat [2]). Es fehlte nicht an Empfänglichkeit für die Predigt. Durch deine Gebote, schrieb ein Fuldischer Mönch des achten Jahrhunderts auf das letzte Blatt einer Handschrift des Klosters, werden die Seelen unterwiesen; wenn etwas krumm ist, du richtest es grade, wenn etwas zu bessern ist, du machst es gut. Nichts ist mir teurer, nichts mir süsser, mehr als mein Leben bist du mir lieb [3]).

Solche Äusserungen charakterisiren den Geist, der Bonifatius und seine Mitarbeiter beseelte, und mit dem sie ihre Schüler zu erfüllen wussten: sie waren nicht zunächst Kirchenpolitiker, sondern Verkündiger des Evangeliums [4]).

---

1) Willib. c. 6 S. 454. Liudg. V. Gregor. 3 S. 70.

2) Ep. 98 S. 246 (D. 101 S. 388). Der Brief ist erst nach 732 verfasst, da Bonifatius als Erzbischof bezeichnet wird.

3) Mitgeteilt bei Nürnberger, Aus der litt. Hinterlassensch. des h. Bonifatius S. 22.

4) Ich unterlasse es, Bonifatius auf Grund der ihm zugeschriebenen Sermone als Prediger zu charakterisiren. Denn nach wie vor scheint mir, dass mehr gegen als für die Echtheit dieser Reden spricht. Die handschr. Überlieferung (s. Nürnberger N. A. VIII S. 314 ff.) entscheidet, wie mich dünkt, weder für noch gegen die Echtheit. Die Abhandlung Hahns, Forschungen 1884 S. 585 ff., welche auf Grund der eingehendsten Untersuchung zu dem Ergebnis der Unechtheit kam, hat allerdings in dem Aufsatze Nürnbergers N. A. 1889 S. 109 ff. eine Erwiderung gefunden. Allein, wie ich glaube, ist durch seine Einwendungen der Nachweis Hahns nicht entkräftet worden, dass der Bonifatius der Briefe und der Verfasser der Predigten ein sehr verschiedenes Gesicht tragen. Schon dies macht die Annahme der Echtheit sehr schwierig. Dazu kommt, dass wir mit ziemlicher Sicherheit

In welchem Sinne sie die heilige Schrift auslegten, davon gewähren die Scholien zum Jakobusbrief, die auf uns gekommen sind, einigermassen eine Vorstellung [1]. Es sind unbedeutende Anmer-

---

behaupten können, dass die homiletische Methode des Bonifatius eine andere war als die in den Sermonen befolgte. Die letzteren sind sämtlich textlose Reden. Wir wissen aber, dass Bonifatius in praedicando ante oculos carnalium seinen Text vor sich hatte (ep. 32 Jaffé S. 99, D. 35 S. 286), d. h. er gab eine Umschreibung und Anwendung des Textes, er hielt eine s. g. Homilie; vgl. Vita Greg. 2 S. 68; hier ist praedicare = secundum proprietatem linguae (Germanicae) et naturalem parentum locutionem edisserere lectionem. Deshalb waren ihm auch für die Predigt die Homilien Bedas und dessen Kommentare ein bequemes Hilfsmittel (ep. 100 S. 250, D. 91 S. 376) und begehrte er tractatus super apostolum Paulum (ep. 31 S. 98, D. 34 S. 285). Für Reden wie die Sermone hätte er anderer Vorbilder bedurft. Seltsam ist, dass Albert, Gesch. d. Pred. I. S. 75, einen Beweis „von geringer Erfahrung und Übung des B. in der Predigtkunst“ darin findet, dass B. „erst i. J. 751 den Papst befragt, an wie vielen Stellen der Predigt man das Kreuz schlagen müsse.“ Aber an der betr. Stelle ep. 80 S. 226, D. 87 S. 372 handelt es sich nicht um die Predigt, sondern um die Verlesung des Kanons in der Messe; und noch viel seltsamer ist, dass A. daraus, dass „nach kathol. Anschauung die Messe eine Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu ist“, folgert: Also bedurfte es keiner weiteren Verkündigung dieser Thatsachen durch die Predigt (S. 76). Auch was er über die Lehre des Bonifatius sagt, hat ein recht wenig solides Fundament. Er wundert sich, dass man die natürlichste Methode eines christlichen Missionars in den Briefen des Bonifatius vergeblich sucht, nämlich die, den Anfängern im Glauben eine feste geschichtliche Grundlage darzubieten (S. 82). Erwartet er, dass Bonifatius den Päpsten und seinen englischen Freunden biblische Geschichten erzählte? Und wenn nicht, welchen Sinn hat dann seine Behauptung? Ich finde keinen. Dagegen finde ich, dass der richtige Gedanke Hahns, dass Briefe und Predigten, wenn sie von einem Manne herstammen, gleichartige Züge tragen müssen, unter A.'s Händen so verzerrt und verzogen worden ist, dass man in Versuchung ist, ihn für unrichtig zu halten.

1) Herausgegeben von Ranke in d. Specimen codicis novi testamenti Fuldensis, Marburg 1860 S. 19 ff.; vgl. denselben in Codex Fuldensis, Marburg 1868 S. XII ff. u. Nürnberger, Aus der litt. Hinterlassensch. des h. Bonif. S. 15 f. Ranke hält es unter Zustimmung Nürnbergers für nicht unwahrscheinlich, dass diese Glossen eine Arbeit des Bonifatius selbst sind. Ich halte es nicht für unmöglich, aber irgend eine sichere Spur kann ich nicht finden. Sicher ist nur, dass sie einem im achten Jahrhundert in Mitteldeutschland wirkenden Angelsachsen angehören. Die Verwertung an diesem Ort ist also berechtigt. Von den Schriften, die Nürnberger als bonifazisch in Anspruch nimmt, sehe ich ab, da ich nicht glaube, dass sie Bonifatius angehören. Es sind folgende: 1. Dicta s. Bonifatii episcopi, aus einer dem

kungen, die den Gedanken des Schriftstellers nicht selten verfehlen: zum Teil lediglich Worterklärungen, zum Teil biblische Parallelen, zum Teil praktische Anwendungen des Schriftworts. Niemand wird erwarten, dass sie sich über den Gedankenkreis des Zeitalters erheben; doch ermangeln sie nicht ganz der Eigenart. Leicht bemerkt man, dass der Kleriker, der diese Sätze schrieb, in Missions-

10. Jahrh. angehörigen St. Galler Handschr. von N. herausgegeben in der Tübinger Th. Quart. Schr. 1888 S. 287 ff. Schon die Latinität schliesst aus, dass Bonifatius diese Sätze geschrieben hat. Auch die Anschauung stimmt nicht, vgl. z. B. den Satz 1 S. 289: Ille (Deus) dedit nobis honorem et potestatem terrestriam, divitiae multae in hoc saeculo possidere. Er passt nach Ausdruck wie nach Inhalt nicht in den Mund des angelsächsischen Bischofs. Endlich weist die mehrmals wiederholte Erinnerung an die Pflicht der Beichte (8 S. 291; 9 S. 291 f.; 15 S. 293), sowie die Forderung, das VU. auswendig zu wissen (16 S. 293), auf die karolingische Zeit. 2. Eine Anzahl Fragmente, von N. im Katholik N. F. 46 S. 15 ff. zusammengestellt. Auch sie sind jünger. Ein Satz wie: Et revera tanta reverentia apicem praefatae apostolicae sedis omnes suscipiunt, ut non nullam sanctorum canonum disciplinam et antiquam christianae religionis institutionem magis ab ore praecessoris eius quam a sacris paginis et paternis traditionibus exspectant. Illius velle illius nolle tantum explorant, ut ad eius arbitrium suam conversationem et ipsi remittant aut intendant (S. 20 f.), widerspricht so sehr allen Verhältnissen des 8. Jahrhunderts, dass ihn Bonifatius nicht geschrieben haben kann. Er ist ersichtlich eine Fälschung und zwar eine sehr ungeschickte. Wie N. das 2. Fragment für bonifazisch halten konnte, ist mir rätselhaft. Denn es ist doch augenscheinlich, dass bei den Namen Agatho, Adrian, Nicolaus S. 23 die Päpste dieses Namens gemeint sind. 3. Die Irische Kanonensammlung (herausgegeben von Wasserschleben 1874 und 1885) wird von N. als vermutlich von Bonifatius verfasst in Anspruch genommen (Arch. f. kath. KR. 54 S. 34 ff.). Aber die auf Irland hinweisenden Spuren sind viel gewichtiger als die auf Bonifatius deutenden. Wer möchte auch glauben, dass der letztere über eine ingens silva scriptorum verfügte? Aus ep. 88 S. 237, D. 27 S. 278 ergiebt sich allerdings, dass Bonifatius an der Herstellung einer Sentenzensammlung arbeitete. Kann man nun auch die irische Kanonensammlung nicht in ihr finden, so ist doch möglich, dass der Auszug aus ihr, den die Würzburger Handschrift Mp. Th. q. 31 enthält, und über den Nürnberger a. a. O. berichtet, von ihm hergestellt ist. Er enthält nur Sentenzen aus Ambrosius, Augustin, Gregor I., Gregor von Nazianz und Hieronymus (S. 4). Allein diese Annahme bleibt eine Möglichkeit, und von Bonif. geschrieben ist die Würzburger Handschrift nicht, da verschiedene Schreiber an ihr gearbeitet haben. Sicher in der Umgebung des B. entstanden ist das 3. Stück der Würzb. Handschrift. Das beweist die Überschrift des fehlenden c. 21: De hereticis clemente vel heldeberthto. Danach fällt diese Sammlung in die spätere Zeit des Bonifatius.

gedanken lebte: es berührte ihn wie irrationell, dass sich zwischen die nach allen Seiten hin ausgebreitete Kirche heidnische Stämme eingeschoben haben. Der Missionspflicht war er sich lebhaft bewusst; er fand sie in den Worten 1, 18: Ut simus aliquod initium creaturae eius ausgesprochen: wir sind es durch die Erzeugung der Kreatur Gottes, sie aber geschieht, indem aller Kreatur das Evangelium gepredigt wird. Demgemäss bietet der Bischof seinen Hörern das wahre Heil dar, indem er den Glauben an Gott verkündigt. Die Anfänger 2, 12 aber sind diejenigen, die zum Glauben gekommen sind; irren heisst ungläubig sein. Daneben fehlt nicht ein Blick auf die falschen Lehrer, die die Kirche verwirren und die auch dem Bischof gegenüber das erste Wort haben wollen. Liegt das Heil im Glauben, so ist dasselbe doch nicht als gegenwärtiger Besitz gedacht. Zu 1, 2 bemerkt der Verfasser: Eitel Freude ist die Gegenwart nicht; aber was hier im Glauben beginnt, das wird in der Zukunft durch das Schauen erfüllt; denn die Kirche hofft auf einen fruchtreichen Sommer nach dem rauhen Winter, auf himmlischen Lohn nach der Verfolgung. Dem entspricht es, dass der Verfasser überall vom Glauben zu den Pflichten der Christen forteilt: sie müssen ihre Fehler überwinden, in der Liebe Gottes und des Nächsten nach der Vollendung streben, ihren Lebensweg einrichten Gotte gemäss: das ist die Weisheit, um die der Christ nach 1, 5 Gott bitten soll. Wer im Glauben und in guten Werken sich bewährt, der empfängt das ewige Leben. Das Bekenntnis zu Christus wird stark betont: er ist die ewige Sonne, die Sonne der Gerechtigkeit; er macht sein Volk heil von seinen Sünden und entzündet durch die Glut des heiligen Geistes ein Feuer auf Erden. Aber solche Sätze sagen doch nur, dass er im Evangelium die Gerechtigkeit geoffenbart hat; denn das Evangelium muss von den Menschen erfüllt werden; wie eine Frau sich im Spiegel beschaut, so muss die Seele sich selbst im Spiegel des Evangeliums betrachten, damit sie Christo, ihrem Manne, gefallen könne und seine Gebote nicht vergesse.

Es ist unverkennbar, dass die Anschauungen des Verfassers durch einen stark moralisirenden Zug beherrscht sind. Aber er zeigt sich dabei als ein Mann, der durchdrungen ist von der Überzeugung des hohen Wertes des Christentums, und dem es ernst ist mit der Ausrichtung seines Berufs: für thatkräftiges Christentum wollte er wirken.

Von Karl Martell hat Bonifatius in dieser Zeit keine weitere Förderung erfahren; er liess ihn gewähren, aber es bildete sich kein ähnliches Verhältnis wie zwischen ihm und Willibrord; während er die Kirche in Utrecht so reichlich ausstattete, musste Bonifatius

sich mit den geringen Hilfsmitteln behelfen, welche ihm die Neubekehrten zur Verfügung stellten [1]. Sein schroffes Urteil über die kirchlichen Zustände im fränkischen Reich erklärt diese Entfremdung der beiden Männer. Sie aber hinderte jede reformirende Einwirkung des Bonifatius auf die fränkische Kirche. Für ihn war das Verhältnis zum fränkischen Klerus eine schwere Last; er konnte die Berührung mit demselben nicht ganz vermeiden und er fühlte sich dadurch in seinem Gewissen bedrückt: Papst Gregor musste ihn beruhigen, begütigen: er stellte ihm vor, dass er die Gemeinschaft nicht abbrechen dürfe; es könne aus ihr wohl ein Segen erwachsen. Auch in bezug auf die Stellung zu den weltlichen Grossen mahnte er zur Vorsicht [2]. Bonifatius fügte sich; aber leichter wurde ihm die Sache dadurch nicht.

Beinahe ein Jahrzehnt hat er als Bischof in Hessen, Thüringen und Ostfranken gearbeitet. Die Zeit reichte hin, um diese Gebiete für immer für das Christentum zu gewinnen: die Kirche im mittleren Deutschland ist sein Werk. Seine Erfolge wirkten unmittelbar auf die allgemeine kirchliche Lage. Gregor wurde in seinen letzten Jahren vorwiegend von den orientalischen Angelegenheiten in Anspruch genommen: er focht den Kampf um die Bilderverehrung mit Leo dem Isaurier aus: man bemerkt, wie ihn die Fortschritte der römischen Macht erhoben, wenn er an den Kaiser schreibt, das ganze Abendland richte seine Augen nach Rom, es setze, obgleich er es nicht verdiene, sein Vertrauen auf ihn, den Papst, und auf den heiligen Petrus, den alle Reiche des Occidents als irdischen Gott betrachteten [3]. Nicht nur die Nähe der Lombarden sicherte seine Person gegen einen etwaigen Gewaltstreich der Griechen; gerade die Bekehrung unbekannter Stämme gab ihm das Gefühl der Unabhängigkeit dem Kaiser gegenüber: er konnte

---

1) Willibald sagt c. 6 S. 453: Magnam primitus mundi huius penuriam ac frugalitatem sustenuit. Ebenso spricht Liudger von modica loca territoriaque.

2) Ep. 27 S. 90 f. (D. 26 S. 277): In finem epistola continebat, quod sunt quidam presbiteri seu episcopi in multis vitiis inretiti, quorum vita in se ipsis sacerdotium maculat, et si tibi liceret cum eis edere aut loqui, nisi qui heretici fuerint. Dicimus, ut hos ex apostolica auctoritate redarguendo ammoneas ed ad munditiam aeclesiasticae disciplinae perducas; et si quidem oboedierint, salvabunt animas suas et ipse mercedem lucrasti. Verumtamen conlocutionem et mensam communem cum eis agere non recuses . . . Id ipsum autem et in illis proceribus, qui tibi adiutorium prestant, observare debebis.

3) Gregor. ep. 12 Migne 89 S. 520.

wohl einmal drohen, er werde Rom verlassen, um einen Bekehrungszug nach dem Westen zu unternehmen [1].

Dass sich die abendländische Kirche wieder um Rom zu sammeln begann, stärkte die Macht des Papstes den Griechen gegenüber.

---

1) A. a. O. (S. 520) schreibt Gregor: Nuper ab interiori occidente preces illius quem Septetum appellant, qui vultum expetit nostrum Dei gratia, ut ad impartiendum ei sanctum baptisma illuc proficiscamur; er spricht hier, wie im 13. Briefe (S. 524) seine Absicht aus, dem Wunsche nachzukommen. Es ist vergebliche Mühe erraten zu wollen, wen der vielleicht verschriebene Name Septetus bezeichnet. Man wird seinen Träger doch kaum irgendwo anders suchen können als auf dem deutschen Missionsgebiet.

Drittes Kapitel.

Bonifatius Erzbischof. Fortschritte im mittleren Deutschland. Organisation der bairischen Kirche.

Am 11. Februar 731 starb Gregor II. Unter den Klerikern, die an seiner Bahre beteten, war ein Priester syrischer Abkunft, der den gleichen Namen trug wie der verstorbene Papst. Das römische Volk liebte den beredten, gelehrten, thätigen Mann: ihn erkor es zum neuen Leiter der römischen Kirche: von dem Leichnam hinweg führte man ihn vor das versammelte Volk und einmütig wurde er gewählt: am 18. März fand seine Inthronisation statt[1]).

Kaum war die Kunde nach Deutschland gekommen, so ordnete Bonifatius eine Gesandtschaft nach Italien ab: es lag ihm daran, dass sein Verhältnis zu Rom durch den Personenwechsel nicht berührt wurde[2]). Und volles Vertrauen hat auch Gregor III.

1) Lib. pontif. Vit. Gregor III. 1. ed. Duchesne I S. 415.

2) Willib. c. 6 S. 454. Nach diesem Berichte ist ep. 28 S. 91 ff. (D. S. 278 ff.) die Antwort des Papstes auf die erste Gesandtschaft des Bonifatius. Das scheint mir jedoch sehr unwahrscheinlich. Konnte Gregor, wenn Bonifatius, wie Willibald berichtet, bat, ut familiaritati ac communioni sancti pontificis atque totius sedis apostolicae ex hoc devote subiectus communicaret, diese Bitte in seinem Antwortschreiben mit Schweigen übergehen? Gewiss nicht; dann aber ist ep. 28 nicht der erste, sondern der zweite Brief Gregors an Bonifatius; der erste, in welchem er suam sedisque apostolicae familiaritatis et amicitiae communionem tam s. Bonifatio quam etiam sibi subiectis condonavit, ist verloren gegangen. Ep. 28 ist die Ant-

dem bewährten Manne entgegengebracht. Mit der Energie eines neuen Herrschers wendete er sich den deutschen Verhältnissen zu: er meinte einen bedeutenden Schritt vorwärts thun zu können. Als ihm Bonifatius im Jahre 732 erklärte, er sei infolge der immer wachsenden Zahl der Christen nicht mehr im stande, die Last seines Amtes allein zu tragen, stellte er ihm nicht einen Gehilfen zur Seite, sondern er erhob ihn zur erzbischöflichen Würde und beauftragte ihn, in seinem Missionsgebiet eine Anzahl Bischöfe zu ernennen [1]).

Das musste in Rom als das angemessenste Mittel erscheinen, um dem kirchlichen Bedürfnisse dauernd zu genügen; schwerlich hat jedoch Bonifatius an die Konstituirung einer neuen Kirchenprovinz gedacht: er kannte besser als der Papst die Schwierigkeiten, die sich ihr in den Weg stellen mussten. In der That kam es auch nicht zur Zerlegung Thüringens und Hessens in eine Anzahl Diözesen: ob Bonifatius sie versuchte, und woran sie in diesem Fall scheiterte, oder ob er den Versuch unterliess, darüber sind nicht einmal Vermutungen möglich: thatsächlich ist, dass er während der nächsten Jahre in der bisherigen Weise fortarbeitete: er war nur dem Namen nach Erzbischof.

Man begreift, dass er auf den Gedanken kam, neue Hilfskräfte aus England nach Deutschland zu rufen: die englischen Freunde hatten voll Teilnahme seine Thätigkeit verfolgt, ihn vielfach durch Geldspenden, durch Übersendung von Kirchengeräten und Büchern unterstützt [2]). Nirgends fehlte es an eifrigen

---

wort auf einen Bericht des Bonifatius über den Fortgang seines Werkes, den Bonifatius frühestens i. J. 732 nach Rom sandte.

1) Ep. 28 S. 92 (D. S. 279). Nach Fischer S. 88 wollte Gregor bei der Ernennung des Bonifatius „etwas zu dessen Aufmunterung thun.“ Aber sie ist ja veranlasst durch seine Erklärung, er könne den Anforderungen seiner Stellung allein nicht mehr genügen. Die Absicht des Papstes muss demnach eine ernsthaftere gewesen sein. Andererseits lässt Werner S. 154 die diplomatische Kunst des Bonifatius ihren höchsten Triumph feiern, indem er den Papst zu seiner Erhebung zum Erzbischof zu bestimmen wusste. Die Kunst, etwas Bedeutungsloses — das war zunächst der erzbischöfliche Titel — zu erlangen, wäre nicht gerade gross gewesen.

2) Ep. 16 S. 75 (D. 15 S. 264): Bugga sendet 50 solidi und ein Altartuch und verspricht die von Bonifatius gewünschten Märtyrergeschichten später zu senden; ep. 23 S. 84 (D. 29 S. 280): Leobgytha schickt ein Geschenk; ep. 30 S. 96 (D. 33 S. 284): Bonifatius bittet den Erzbischof Nothelm von Canterbury um die Briefe Gregors d. Gr. an Bischof Augustin; ep. 31 S. 98 (D. 34 S. 285): er bittet Abt Duddo um Kommentare zu den paulinischen Briefen.

Christen, die wie er selbst für das höchste Glaubenswerk achteten, Christo in der Fremde zu dienen. Wie hätte seine Aufforderung vergeblich sein sollen? So hören wir denn auch von einer Anzahl Männer und Frauen, die England verliessen, um an seiner Arbeit teil zu nehmen. Die deutsche Kirche hat ihre Namen in dankbarem Gedächtnis behalten.

Vor allem verdient Lul genannt zu werden, der später des Bonifatius Nachfolger in Mainz geworden ist[1]). Er scheint wohlhabender Leute Kind gewesen zu sein[2]); schon als Knabe wurde er dem Kloster Malmesbury zur Erziehung übergeben. Als er Bischof war, erinnerte ihn ein ehemaliger Mitschüler daran, dass ihn Abt Eaba den Kleinen zu nennen pflegte[3]). Von Malmesbury ging er nach Nhutscelle. Es war in der Zeit, als Bonifatius dort lehrte; in ihm verehrte er seinen Lehrer in der Metrik. Mehr noch dankte er ihm seine geistliche Unterweisung[4]). Dann aber verliess er die Heimat: eine schwere Krankheit, die er zu bestehen hatte, machte die Gedanken an Sünde und Schuld in ihm lebendig: er suchte Vergebung an dem Grabe des Petrus[5]), mit vielen Genossen wallfahrtete er nach Rom. Die Tücke des Klimas war der Pilgergesellschaft verderblich: die meisten wurden vom Fieber hingerafft, auch Lul ward von der Krankheit ergriffen, aber er überstand sie. Der Wiedergenesende berichtete zwei englischen Nonnen, die ihn in der früheren Krankheit gepflegt hatten, über den üblen Ausgang der Pilgerreise. Sein Brief ist ein Beispiel dessen, was die gebildeten Mönche der englischen Klöster für schönen Stil hielten; das Unglück hatte die Freude an dem Kling-

---

1) Vgl. über Lul Hahn, Bonif. und Lul S. 236 ff.

2) Ep. 41 S. 110 (D. 49 S. 298) spricht er von zwei Knechten, die er und sein Vater freigelassen haben.

3) Ep. 133 S. 299 f. (D. 135 S. 421).

4) Ep. 95 S. 243 (D. 98 S. 384). Die Annahme von Hahn, dass ep. 95 und 99 (D. 103) Lul zum Verfasser haben, scheint mir eine sehr glückliche. Nur darin kann ich Hahn nicht beistimmen, dass ep. 95 erst in Thüringen verfasst sei. Lul schreibt den Brief als Rekonvaleszent: Omnibus membrorum conpaginibus quassatis et contritis anhelans fatigatus resto, also von Rom aus; dann aber ergiebt sich, dass Bonifatius schon in England sein Lehrer war.

5) Hahn, S. 240, lässt Lul vielleicht durch eine schwere Schuld zur Flucht und in die Verbannung getrieben sein. Ich glaube nicht, dass die Worte fragilitatis meae conscius et scelerum meorum aliquatenus tunc reminiscens und innumera piaculorum meorum pondera zu dieser Annahme berechtigen: sie sind, wie die Plurale zeigen, lediglich rhetorische Aussagen des Schuldgefühls im allgemeinen.

klang des Spielens mit den Worten nicht ausgelöscht. Man mag darüber lächeln: in den geschraubten Phrasen und den künstlich gewundenen Sätzen liegt im Grunde doch eine Ahnung von der Höhe der Kultur, ein Eindruck davon, wie schön die freie Herrschaft über die Form ist. Später, wir wissen nicht, ob direkt von Rom oder ob erst nach der Rückkehr in die Heimat[1]), begab sich Lul zu Bonifatius: mit seinen Freunden Burchard und Denehard bezeichnet er sich in einem Briefe nach England als dessen Mitarbeiter[2]). Noch war er ein jüngerer Mann: Bonifatius bot ihm in Thüringen, vielleicht in Ohrdruff, Gelegenheit zur Vervollständigung seiner Studien[3]), dann erhielt er die Weihe zum Diakon[4]), wurde Archidiakon[5]) und Priester[6]). Nun wurde das Leben für ihn ernster: man hört wohl einen Seufzer über die Schwierigkeit seiner Berufsarbeit, über die Not, die ihm gewisse Gegner bereiten, über den Mangel an treuen Mitarbeitern[7]): aber

---

1) Hahn hält die Möglichkeit der Rückkehr nach Britannien für ausgeschlossen (S. 241); ich halte sie im Gegenteil für wahrscheinlich: ep. 41 S. 109 (D. 49 S. 297) teilten Lul, Denehard und Burchard der Äbtissin Cuneburg mit, quod genitoris et genetricis et aliorum propinquorum nostrorum ob obitum ad Germanicas gentes transivimus. Von wo aus der Übergang stattfand, ist nicht gesagt; liest man nun aber die Bitte, es möchten die beiden Freigelassenen, die für Rom bestimmt waren, vielmehr nach Deutschland gesandt werden, so kann man sich schwer vorstellen, dass der Vater in Rom starb; denn wenn er vor seiner Abreise jene beiden freiliess, um sie seinem Bruder nach Rom zu senden, so sieht man nicht ab, weshalb er sie nicht selbst mitnahm. Wahrscheinlich ist also Lul zurückgekehrt, traf seinen Vater noch am Leben und entschloss sich nach dessen unerwartetem Tod nach Deutschland zu gehen. Als er in Deutschland sah, wie notwendig Bonifatius Männer hatte, schrieb er, um die Freigelassenen für Deutschland zu gewinnen. Dümmler S. 297, 7 erinnert an Luls Epitaph v. 3 f. (Forsch. XXV S. 177).

2) Ep. 41 S. 109 (D. 49 S. 297): Ipsius laboris adiutores.

3) Ep. 99 S. 247 ff. (D. 103 S. 389 ff.). Bei dem Aufenthalte in Thüringen handelte es sich nicht um praktische Thätigkeit: Lul war lectionis scrutandique causa daselbst; der Eintritt in die Arbeit steht ihm noch bevor: ut oportuno tempore servitutis vestrae ad officium . . robustiorem recipiatis. Das lässt an den Aufenthalt im Kloster denken.

4) Als Diakon ist Lul bezeichnet ep. 75—77 S. 214 f. (D. 70—72 S. 337 ff.). Der erste Brief gehört in d. J. 745 oder 746.

5) Ep. 78 S. 216 (D. 85 S. 367) erscheint Lul als Archidiakon.

6) Ep. 79 S. 218 (D. 86 S. 367) ist Lul Presbyter, der Brief gehört in das Jahr 751.

7) Ep. 97 S. 245 (D. 100 S. 387): Neque in tuis necessitatibus fessum me esse ullo modo autumes; sed tantum diabolicae fraudis astutia praeoc-

immer gleich bleibt er sich in der Verehrung für Bonifatius, in der Treue gegen die alten Freunde in England, in der Freude an der Litteratur. Bonifatius galt ihm als der Meister, zu welchem ihn Gott selbst geführt habe [1]). Der Briefwechsel mit den englischen Freunden dauerte viele Jahre: er fordert sie auf, für ihn zu beten, oder er bittet, man möge ihm irgendwelche Werke Aldhelms, seien es prosaische oder poetische, zuschicken, dass er sich während seines Lebens in der Fremde daran labe, und dabei des seligen Bischofs gedenke [2]). Er sendet ihnen Geschenke: allerlei Kleinigkeiten, ein wenig Weihrauch und Pfeffer, Zimmet und Storax, einen silbernen Schreibegriffel, und empfängt ähnliche Gaben von ihnen: bei etlichen Messern unterlässt der Geber nicht zu erwähnen, sie seien nach englischer Weise angefertigt. Lul sollte durch das Heimatliche doppelt erfreut werden [3]).

Weniger als über Lul wissen wir über Denehard, mit dem zugleich er nach Deutschland kam [4]); er wird älter gewesen sein als Lul; denn schon im Jahre 743 war er Presbyter [5]). Bonifatius schätzte in ihm nicht nur einen zuverlässigen Gesinnungsgenossen, sondern auch einen geschickten Unterhändler. Wiederholt war Denehard im Dienste des Erzbischofs in Rom [6]). Ein kleines Schreiben, das Bonifatius an ihn richtete, zeigt ihn in seiner Thätigkeit in der Heimat: ein Unfreier, Athalhere, wollte sich verheiraten: er fürchtete, es möchten ihm Hindernisse in den Weg gelegt werden, Bonifatius fordert deshalb Denehard auf,

---

cupatum atque ministrorum eius subdola insectatione fatigatum scias, ut iuxta profetae dictum tedeat me vitae meae propter filios nequitiae. Er erwähnt einen Diakon Gundwin, zu dem er gutes Zutrauen hat, bemerkt aber: valde rarus est, qui tribulationes meas mecum participare velit.

1) Was Bonifatius ihm war, spricht er in den Versen aus, die ep. 99 angehängt sind (S. 249, D. 103 S. 390):

Clementia cuius (Dei)
Me miserum te larga monebat adire magistrum
Mole gravi noxae pressus, sine lumine cordis;
Otia dum vagabundus amabam; dulcia credens
Quae constant cunctis animabus noxia semper.
Pectoris obtusi tenebras sed gratia dempsit
Salvantis Christi, gratis pia sensibus augens
Dona meis stolidis.

2) Ep. 76 S. 215 (D. 71 S. 338).

3) Ep. 41 S. 109 (D. 49 S. 297); 75—77 S. 214 ff. (D 70—72 S. 337 ff.).

4) Vgl. über ihn Hahn, Bonif u. Lul S. 150.

5) Ep. 43 S. 116 (D. 51 S. 302).

6) L. c.; ferner im Oktober 745, ep. 50 S. 136 (D. 59 S. 316).

ihn zu unterstützen wie einen Freien, wenn nötig, für ihn Bürgschaft zu leisten: er solle nicht deshalb bedenklich sein, weil er ein Sklave sei[1]). Der Brief besteht nur aus wenigen Zeilen: aber er charakterisirt Bonifatius und seine nach allen Seiten sich erstreckende Fürsorge für die Seinen besser als lange Schilderungen. Denehard wirkte als Presbyter in Thüringen: er wird das letzte Mal in einem Briefe Luls genannt, den dieser schon als Bischof schrieb, überlebte also Bonifatius[2]).

Der dritte Genosse, Burchard[3]), ist bekannt als Bischof von Würzburg: auch ihn muss man für älter halten als Lul; über sein früheres Leben fehlt uns jede Nachricht: dass Bonifatius ihn wenige Jahre nach seiner Ankunft auf dem Kontinent zum Bischof erwählte, lässt schliessen, dass ihm die Gabe zu leiten und zu organisiren in hervorragendem Masse eignete[4]).

Der Presbyter Wiehtberht, der aus Glastonbury zu Bonifatius kam und über seine Aufnahme so anschaulich berichtet, ist schon erwähnt worden. Einen Mönch, der den ähnlichen Namen Wigbert führt, forderte Bonifatius vielleicht auch in dieser Zeit auf, sich ihm anzuschliessen: er wird Mönch in Nhutscelle gewesen sein und war älter als Bonifatius: dieser hielt ihn für geeignet

---

1) Ep. 96 S. 245 (D. 99 S. 387).

2) Ep. 116 S. 281 (D. 113 S. 402). Der Brief ist eine an Denehard, Eanberht, Winbert, Sigeher und Sigewald gerichtete Aufforderung zur Anordnung von Fasten und Gebeten wegen anhaltenden Regens. Dümmler bestimmt das Jahr des Briefs als 755—756.

3) Holder-Egger, M.G. Scr. XV S. 47 Anm. 7, erinnert, dass es an gleichzeitigen Zeugnissen dafür, dass B. ein Angelsachse gewesen sei, fehle, da Bon. ep. 41 S. 109 der Name Burchard Vermutung sei. Die Handschriften haben nur den Buchstaben B. Der älteste Zeuge ist somit der Verfasser der ersten Vita. Seine Glaubwürdigkeit ist freilich nicht gross. Aber da alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass Bonifatius das Bistum Würzburg nur einem Angelsachsen und nicht einem Franken anvertraute, so glaube ich der Angabe der Vita hier folgen und Mabillons und Jaffés Deutung des Buchstabens B. für richtig annehmen zu dürfen. Dümmler ep. 49 S. 297 ergänzt ebenfalls Burghardus.

4) Die Vita Burch. M.G. Scr. XV S. 47 gehört dem 9. Jahrhundert an; ihr Verfasser ist schlecht unterrichtet: er lässt c. 3 f. Burchard in Rom ordinirt werden. Für das Leben Burchards vor seiner Weihe bietet er nur den einen Zug dar, dass Burchard sich aus England peregrinationis obtentu nach Frankreich begeben habe; der grosse Ruf des Bonifatius habe ihn bestimmt, diesen aufzusuchen. Die Angabe ist gegenüber ep. 41 S. 109 (D. 49 S. 297) sehr unwahrscheinlich.

zur Leitung eines Klosters, er schätzte an ihm seine Lehrgabe[1]).

Unter den Frauen, die dem Rufe des Bonifatius folgten, ist die hervorragendste Lioba oder Leobgyth, eine Verwandte des Erzbischofs[2]). In einem Briefe an Bonifatius nennt sie ihre Eltern, den bereits verstorbenen Vater Dynna und die lange schon kränkliche Mutter Aebbe[3]), sie war ihre einzige Tochter. Nicht dem Elternhause, sondern dem Kloster, in dem sie erzogen wurde, verdankte sie ihre geistige Richtung. Es war das Marienkloster auf der Insel Thanet[4]): dasselbe stand unter der Leitung der Äbtissin Eadburg[5]); was wir von ihr hören, giebt die Vorstellung einer bedeutenden Frau, voll regen Anteils an dem Kulturleben der Zeit: weder die Kunst Verse zu bilden war ihr fremd[6]), noch die ebenso hoch geachtete, kostbare und reich verzierte Handschriften anzufertigen: Bonifatius hat sie später einmal gebeten, für ihn die Briefe des Petrus in Goldbuchstaben abzuschreiben[7]).

---

1) Über die verschiedenen Wigberte s. Hahn, Bonif. u. Lul S. 141 ff. und meine Notiz P. R.-E. XVII, 110. Eine Biographie Wigberts von Fritzlar verfasste Lupus von Ferrières i. J. 836, M.G. Scr. XV S. 36 ff. Der Inhalt ist dürftig, zumal über die englische Zeit Wigberts hört man so gut wie nichts. Nach c. 4 berief ihn Bonifatius, non multo postquam in Germaniam venerat, also möglicher Weise vor 732. Jedenfalls betrachtet ihn Lupus als lange mit Bonifatius bekannt: quem b. Bonifatius et excepit gratissime et germana sibi caritate foederatum summa veneratione suspexit, quippe quod ut natu maior ille studiis flagrasset ante divinis. Dass Wigbert mit jenem Presbyter Wiehtberht (ep. 98 D. 101) identisch sei, halte ich nicht für wahrscheinlich, vgl. Holder-Egger S. 39 Anm 2.

2) Vgl. Zell, Lioba, 1860. Hahn, Bonif. und Lul S. 132 ff. Eine Vit. Leobae verfasste auf Anlass Hrabans der Mönch Rudolf von Fulda M.G. Scr. XV S. 121. Es fehlt ihr nicht an anschaulichen Zügen.

3) Ep. 23 S. 83 (D. 29 S. 280); nach Rudolf c. 6 war der ursprüngliche Name Liobas Truthgeba.

4) Die Angabe des 23. (D. 29.) Briefs, wonach Eadburg die Lehrerin Liobas war, und die Rudolfs (c. 6), nach welcher Aebba ihre Tochter, als sie erwachsen war, in das Kloster Winbrun eintreten liess, schliessen sich nicht aus; können aber nur so vereinigt werden, dass Lioba zuerst in Thanet war; denn das Kloster, aus welchem sie nach Deutschland kam, wird Rudolf gewusst haben. Wenn sich Lioba die niedrigste Dienerin derjenigen, welche Christi leichtes Joch tragen, nennt (ep. 23), so macht diese Bezeichnung nicht nötig anzunehmen, dass sie Nonne war.

5) Vgl. Hahn, Bonif. und Lul S. 83 ff.

6) Ep. 23 S. 83 (D. 29 S. 281).

7) Ep. 32 S. 98 (D. 35 S. 286).

Die heilige Schrift war ihr tägliches Studium[1]; offenen Auges achtete sie auf alles, was sich auf dem Gebiete der Religion Neues ereignete: die Erfolge des Bonifatius interessirten sie ebenso lebhaft wie die wunderbare Kunde von einem Mönche, der von den Toten auferstanden sei und nun Nachricht von dem gebe, was er jenseits des Grabes sah[2].

An ihrer Unterweisung und an ihrem Vorbilde bildete sich Lioba: die Verehrung gegen Bonifatius musste Schülerin und Lehrerin auf das innigste verbinden. Von lange her stand Eadburg in brieflichem Verkehr mit dem Organisator der deutschen Kirche; auch Lioba trat ihm nahe. Es liegt etwas Reizendes in der Zutraulichkeit, mit der sich das Mädchen an den Mann wendet, von dem sie nicht weiss, ob er sich ihrer erinnert und zu dem sie doch „Vertrauen hat wie zu keinem andern Menschen“[3]. In unbefangener Freude über die ersten poetischen Versuche schreibt sie an Bonifatius: „die Verslein hier unten habe ich zu dichten versucht nach den Regeln der poetischen Lehre: ich war nicht kühn, aber ich wollte die schwache Anlage üben und bedarf, dass du mir hilfst.“

Lioba blieb nicht in dem Marienkloster, obgleich sie Nonne wurde; sie trat in das Kloster Winbrunno, das die schroffe Äbtissin Tetta leitete. Diese war eine andere Führerin, als die ihr geistesverwandte Eadburg, aber sie hat auch sie geliebt: gerne erzählte sie in ihrem Alter von den Wundern, die man ihr zuschrieb, wie etwa die verlorenen Kirchenschlüssel auf ihr Gebet

---

1) Ep. 23: Quae indesinenter legem divinam rimare non cessat.

2) Ep. 10 S. 53. Über die Vision vgl. Hahn S. 85 ff.

3) Dass ep. 23 den Verkehr Liobas mit Bonifatius eröffnet, ergiebt sich aus der Weise, wie sie ihm Mitteilungen über Vater und Mutter macht. Dieselben sollen die Schreiberin bei Bonifatius einführen. Ich kann deshalb der Annahme Hahns (Bonif. u. Lul S. 135), dass ep. 139 (D. 140) ein Briefe ds Bonifatius an Lioba sei, nicht zustimmen. Dass hier und ep. 23 der Spruch Vale, vivens aevo longiore et vita feliciore interpellans pro me wiederkehrt, ist nicht beweisend: er scheint eine in den frommen Kreisen Englands übliche Grussformel gewesen zu sein. Auch in dem Briefe Denehards, Burchards und Luls (ep. 41) ist er, wie Hahn selbst bemerkt, in unbedeutend veränderter Gestalt gebraucht. Noch aus einem anderen Grunde scheint mir Hahns Annahme unmöglich: Lioba starb ziemlich sicher am 28. Sept. 782: schwerlich ist sie also vor dem Jahre 700 geboren und ganz unmöglich ist es, mit Hahn von einer Jugendfreundschaft zwischen ihr und dem mindestens fünfundzwanzig Jahre älteren Bonifatius zu reden. Als Bonifatius 716 England verliess, war Lioba ein Kind, unmöglich kann dann der 139. Brief an sie gerichtet sein. Vgl. Dümmler S. 424 Anm. 2.

sich wieder fanden und dergleichen [1]). Der Ernst Tettas vermochte diesen sonnigen Charakter nicht zu verdüstern: sie blieb, wie sie war: offen und mitteilsam, gegen alle freundlich, ohne Ecken und Spitzen: kein Wunder, dass sie von jedermann geliebt wurde, man spielte mit ihrem Namen, indem man Lioba als Geliebte verstand und mit dilecta übersetzte [2]). In angeborenem Takte war sie allem Übermass abhold: sie wollte nichts wissen von Übertreibung der Askese; dadurch werde nur die Frische des Geistes gehindert [3]): in Speise, in Trank hielt sie sich so mässig, dass man ihren Becher als den „Kleinen der Lieben" von den andern unterschied [4]). Mit ganzer Freude hing sie an den Elementen der Zeitbildung: sie kannte die heilige Schrift; die kirchlichen Vorschriften, besonders die auf die Klöster bezüglichen, waren ihr nicht fremd; manches Väterwort hatte sie im Gedächtnis [5]); dabei war sie klaren und hellen Geistes, thätig und entschlossen auch im praktischen Leben [6]). Sie verdiente es, dass Bonifatius sie hochhielt: vielleicht ist sie die Schwester, der er seine poetischen Rätsel widmete [7]). Als er sie nun aufforderte, sich nach Deutschland zu begeben, folgte sie bereitwillig seinem Rufe [8]). Wie sie, so noch andere Frauen; genannt werden Chunihilt [9]), Chunitrud und

---

1) Rudolf c. 3: Cuius plurima feruntur virtutum insignia, quae veneranda virgo Leoba, discipula eius, memoriter et iocunde referre solebat.

2) Rudolf c. 6; 11; 17.

3) Ib. c. 11: In vigilando sicut et in ceteris virtutum studiis modum tenere consuevit . . Dixit enim ademto somno sensum adimi maxime legendi.

4) Ib. c. 11.

5) Ibid.

6) Ib. c. 13 ff.

7) Von Ebert, L. d. MA. 1, 2. Aufl. S. 657, aufgenommene Vermutung Bocks. Hahn, S. 136, erinnert mit Recht, dass die Beweise nicht entscheidend sind.

8) Rudolf, c. 10.

9) Othloh S. 490. Chunihilt ist wohl identisch mit Cynehild, welche ep. 91 S. 239 (D. 67 S. 335) neben Leobgyth und Thecla genannt ist. Wenn ihre Tochter Berthgit die Verfasserin der Briefe 148 und 149 S. 312 ff. (D. 147 f. S. 428 f.) ist, wogegen nichts spricht, so lassen sich die Angaben in der im Texte gegebenen Weise zurechtlegen. Die Aussagen Othlohs machen keine Schwierigkeit, da er a. a. O. die bedeutendsten Mitarbeiter des Bonifatius aufzählt, ohne Rücksicht auf die Zeit, in welcher sie nach Deutschland kamen. Dass Chunihilt mit Berthgit gekommen sei (Hahn S. 138) sagt er nicht; er spricht nur von Chunihilt und ihrer Tochter. Das fordert so wenig eine gleichzeitige Ankunft, wie die Erwähnung Willibalds und Wunnibalds, die ebenfalls in verschiedenen Jahren kamen.

Thecla; die letztere war eine Verwandte Liobas und scheint sich an sie angeschlossen zu haben[1]); Chunihilt, eine Tante Luls, trat mit Mann und Sohn in den Dienst der deutschen Kirche: eine noch unerwachsene Tochter Berthgit wurde in einem englischen Kloster zurückgelassen. Nicht ohne Leidenschaftlichkeit beschwert sich diese in ein paar erhaltenen Briefen darüber, dass ihr Bruder Baldhard weder zu ihr komme, noch sie nach Deutschland kommen lasse: sie könne es nicht ertragen zu sehen und zu hören, dass andere ihren Freunden nachzögen, während sie zurückbleiben müsse; die Traurigkeit darüber schade ihr sehr. Ihr Bruder muss ihrem Drängen nachgegeben haben; denn Othloh kennt sie als in Deutschland wirkend.

Man darf wohl bei dem Bilde dieser Männer und Frauen einen Augenblick verweilen. Sie waren nicht allein Verkündiger des Christentums; sie zuerst machten eine höhere Anschauung des Lebens in Deutschland heimisch; die christliche Bildung, die sich in England so rasch entfaltet hatte, übertrugen sie in unser Vaterland. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass sie die Priester ersetzten, die je nach Wunsch die Taufe erteilten oder dem Wuotan opferten, so erscheinen die Zweifel, ob Bonifatius wirkliche Verdienste um Deutschland sich erworben hat[2]), beinahe unbegreiflich.

Die Hilfskräfte, welche ihm seit seinem Apell an die Kirche seiner Heimat zahlreicher als vorher zuströmten, verteilte Bonifatius über das Land hin: es wurde nicht mehr nur in einzelnen Kirchen, sondern überall in den Dörfern und den Burgen das Evangelium verkündigt[3]). Zugleich wurde es dem Bischof möglich, eine Anzahl neuer Klöster zu gründen. In Hessen entstand nun Fritzlar, in schöner Lage an der Edder; die Kirche wurde dem Apostel Petrus geweiht[4]): nach einer alten Sage hat Boni-

---

1) Rudolf c. 14 kennt eine Nonne Thecla in Bischofsheim, die er als consanguinea der Lioba bezeichnet.

2) Das Bild, das Werner von dem Gegensatz in Thüringen entwirft (S. 131), ist ein Phantasiebild, ohne Anhalt in den Quellen. Durch die geschmacklose Parallelisirung mit der Gegenwart wird es nicht glaubhafter. Die Verwendung von ep. 55 (D. 63 S. 328 f.) ist unzulässig: der Brief bezieht sich nicht auf Thüringen (s. u.).

3) Rudolf c. 9 S. 125.

4) Willib. 6 S. 455. Die Zeit ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen; denn es ist nirgends überliefert, dass Bonifatius „dicht nach Empfang des erzbischöflichen Palliums 732“ Kirche und Kloster anlegte (Rettberg I S. 594; Fischer S. 89; 732—733): sicher ist nur, dass die Gründung vor

fatius bei der Einweihung die Weissagung ausgesprochen, nie werde diese Kirche durch Feuer zerstört werden[1]. Die Oberleitung des Klosters scheint er anfangs selbst geführt zu haben; später übertrug er sie jenem Mönche Wigbert, den er aus England berufen hatte. Sein Lehren trug so gute Frucht, dass Bonifatius ihn nach einiger Zeit nach Ohrdruff versetzte, um auch dort den Unterricht in Gang zu bringen. Doch kehrte er später nach Fritzlar zurück[2]. Zugleich wurde von dem Kloster die geistliche Pflege der Umgebung besorgt: wir hören, dass man Wigbert zu den Kranken rief, um ihre Beichte entgegenzunehmen[3]. Liest man endlich, dass der Raum vor der Kirche mit Weinstöcken bepflanzt war[4], so ist man unmittelbar an die Bedeutung erinnert, welche die Klöster für die Kultivirung des Landes hatten.

Das ältere Klösterlein zu Amöneburg wurde erweitert; es erhielt eine neue, dem Erzengel Michael geweihte Kirche[5].

Im Maingebiet, wo das Christentum schon länger als in Hessen Wurzel geschlagen hatte, wurden drei Frauenklöster gegründet: an die Spitze des Klosters in Tauberbischofsheim trat Lioba, die beiden unweit von einander gelegenen Klöster Kitzingen und Ochsenfurt leitete Thecla[6]. Unter Liobas trefflicher Leitung entfaltete sich das erstere rasch zu hoher Blüte; mehrere hier

---

die bairische Wirksamkeit des Bonifatius fällt. Durch Lul ging das Kloster in königlichen Besitz über, Urkunde Karls v. 4. Juli 782 (Böhmer-Mühlbacher 242).

1) Annal. regni Franc. z. J. 773 S. 37.

2) Die Angabe der vit. Wigb. 5 S. 39, dass Wigbert erst Abt geworden sei, nachdem Bonifatius das Bistum Mainz erhalten hatte, ist, wie allgemein angenommen wird, unrichtig: die Übertragung des Klosters an Wigbert muss bedeutend früher fallen. Auffällig ist, dass ep. 34 S. 100 (D. 41 S. 289) Wigbert nicht genannt ist. Man kann nur annehmen, entweder dass der Brief an die Fritzlarer gerichtet war und dass Wigbert sich damals (737—738) in Ohrdruff befand (so ich, 1. Aufl. S. 450, Anm. 5), oder dass der Brief für die deutschen Freunde überhaupt bestimmt und dass Wigbert damals bereits tot war (so Dümmler S. 289 f.). Die letztere Annahme ist einfacher. Im 64. Briefe (D. 40) trifft Bonifatius Anordnungen über die Neuverteilung der klösterlichen Ämter in Fritzlar. Dümmler setzt ihn demgemäss vor 737 an. Dass das Jahr 747 als Todesdatum W.'s (Ann. Weissenb. Scr. III S. 35) unhaltbar ist, zeigt Holder-Egger Scr. XV S. 41, Anm. 1.

3) Vit. Wigb. c. 8 S. 40.

4) Ibid. c. 9 S. 41.

5) Willib. c. 6 S. 455.

6) Othloh S. 490 f.; passio Bonif. S. 475.

gebildete Nonnen traten an die Spitze anderer Klöster [1]). Diese Frauenstifter hatten kaum geringeren Wert als die Mönchsklöster: Die in England heimische Frauenbildung begann durch sie auch in Deutschland verbreitet zu werden; wenn Bonifatius im Jahre 735 einem Freund einen gestickten Mantel zum Geschenke sandte, so war derselbe wohl in einem dieser Klöster gefertigt [2]). Chunihilt fand einen Wirkungskreis jenseits des Waldes; nur ihr früher Tod wird verhindert haben, dass aus der Schule, welche sie leitete, ein Kloster erwuchs [3]).

Unter solcher Pflege erblühte während dieser Jahre in Ostfranken, Thüringen und Hessen eine deutsche Provinzialkirche, die alle übrigen Kirchenprovinzen des fränkischen Reichs an religiösem, wie an geistigem Leben übertraf. Während dort die Stifter von Äbten, die nicht lesen noch schreiben konnten, verwüstet wurden, mehrten sich hier die Klöster, die zwar arm waren, aber Sitze der Studien und Bildung; während dort die Bischöfe in den weltlichen Angelegenheiten aufgingen, stand hier ein Mann an der Spitze, der mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit seine geistlichen Pflichten erfüllte, und der auch im Alter das Vorbild Aldhelms nicht verleugnete. Es charakterisirt ihn, dass er noch als sechzigjähriger Greis auf die Vervollständigung seines Büchervorrats bedacht war: da er nur Kommentare zu dem Römerbrief und ersten Korintherbrief besass, so erbat er sich von England solche auch zu den übrigen paulinischen Briefen: „Überhaupt, schreibt er dabei an einen ehemaligen Schüler, was du in der Bibliothek etwa findest, und wovon du meinst, dass es mir nützlich sei, während ich es nicht kenne oder nicht abschriftlich besitze, das unterlass nicht, mir zu schicken [4]).“ Er scherzt über sich selbst als einen

---

1) Rudolf. c. 11 S. 126. Das Kloster Kitzingen ist erwähnt vit. Sturm. 14 M.G. Scr. II S. 371. Sturm lag auf seiner Rückreise aus Italien dort einige Wochen krank; das Kloster bestand also im Jahre 747. Ochsenfurt scheint bald wieder eingegangen zu sein.

2) Ep. 29 S. 95 (D. 32 S. 283): Corporale pallium albis stigmatibus variatum.

3) Othloh sagt nur: Chunihilt et filia eius Berthgit, valde eruditae in liberali scientia in Thuringorum regione constituebantur magistrae. An den nördlichen Teil Thüringens ist zu denken, da im Süden Lioba und Thecla wirkten.

4) Ep. 31 S. 98 (D. 34 S 285). Hahn, Bonif. und Lul S. 166, vermutet, Duddo sei damals einer von den Archivaren des heil. Archivs zu Rom gewesen. Aber spricht dagegen nicht die Bezeichnung Duddos als Abt? Vgl. zu des Bonifatius Bücherbesitz die schon mehrfach angeführte Studie

ungebildeten Vater[1]): er war es so wenig, dass er noch Interesse dafür hatte, genau zu wissen, in welchem Jahre einst die Boten Gregors d. Gr. England betreten hatten[2]).

Dass Bonifatius seine Stellung nicht für durchaus befriedigend hielt, ist natürlich: er verglich sein Leben wohl mit einer Fahrt auf stürmischem Meere[3]): er meinte, das Volk, unter dem er wirke, sei blind und wolle nicht einsehen, dass es blind sei[4]); die kirchliche Zuchtübung[5]), vor allem aber die Durchführung der römischen Ehegesetze machten ihm immer neue Schwierigkeiten[6]).

Gleichwohl war seine Energie so wenig gebrochen, dass er eine Erweiterung seines Arbeitsfeldes plante.

Es war manches Jahr verflossen, seitdem Gregor II. und Herzog Theodo über die Organisation der bairischen Kirche verhandelt hatten. Beide waren inzwischen gestorben; verwirklicht war von ihren Plänen nichts. Nun nachdem die kirchlichen Zustände am Main, in Thüringen und Hessen einigermassen befestigt waren, richtete Bonifatius seine Aufmerksamkeit auf das benachbarte Herzogtum. Dass eine kirchliche Reform hier ebenso notwendig war, wie dort, konnte ihm nicht entgangen sein und bei den früheren Beziehungen zu Rom wird er auf das Entgegenkommen des Herzogs gerechnet haben. Die herzogliche Gewalt in Baiern lag in den Händen Hucberts; derselbe konnte sich nicht als unabhängiger Fürst betrachten wie Theodo; er erkannte die fränkische Oberherrschaft wieder an. Für Bonifatius war diese

---

von Nürnberger, Aus der literar. Hinterlassensch. des h. Bonifatius und des h. Burchardus. Ich gestehe freilich, dass mir bei keinem einzigen der Fuldischen und Würzburger Manuskripte wirklich erwiesen zu sein scheint, dass es aus dem Besitze des B. stammt, geschweige denn von ihm selbst geschrieben ist. Das letztere halte ich für sehr unwahrscheinlich; das erstere ist möglich; aber wie weit ist der Weg von der Möglichkeit bis zur Wirklichkeit.

1) Ep. 31 S. 98 (D. 34 S. 285): Sicut fidelis filius licet rustico patri.

2) Ep. 30 S. 97 (D. 33 S. 284).

3) Ep. 29 S. 94 (D. 32 S. 283); 30 S. 96 (D. 33 S. 283); 31 S. 97 (D. 34 S. 285).

4) Ep. 29 S. 94 (D. 32 S. 283): Caecis proprias tenebras ignorantibus et aspicere nolentibus lumen evangelicae veritatis offerre nitimur.

5) Ep. 28 S. 93 f. (D. 28 S. 280): Zuchtübung an solchen, die Verwandte mordeten, und an solchen, die Sklaven zum Zwecke des Opfers an Heiden verkauften.

6) Ep. 29, 30, 31 (D. 32 ff.) beschäftigt ihn die Frage nach dem Rechte der Ehe mit der Mutter des Paten.

Änderung der Verhältnisse insofern ein Gewinn, als ihn die Macht Karl Martells auch in Baiern schützte. Doch trat er sicher nicht als fränkischer Erzbischof, sondern als päpstlicher Bevollmächtigter auf, wenn er eine Visitation der bairischen Kirche unternahm. Der Auftrag, welchen ihm Gregor erteilt hatte, war weit genug, um ihn dazu zu berechtigen.

Wir wissen wenig über seine Thätigkeit in Baiern. Das einzige ist, dass Willibald berichtet, er habe dort vielfach gepredigt, viele Kirchen visitirt, endlich einen Schismatiker namens Eremwulf verurteilt und abgesetzt[1]). Dass Hucbert dies zuliess, beweist, dass er seine Stellung als römischer Legat anerkannte. Aber zu einer Verständigung über die Ordnung der bairischen Bistümer kam es nicht: Bonifatius betrachtete Baiern als der kirchlichen Ordnung noch entbehrend[2]). Das zeigt, dass Hucbert sich ihm mit argwöhnischer Vorsicht gegenüber stellte: wahrscheinlich waren es politische Bedenken, die ihn hinderten, dem fränkischen Erzbischof völlig freie Hand zu lassen. Einzelne bairische Grosse waren um so freundlicher: man nimmt an, dass bei seiner Rückkehr ihn der junge Sturm, der Sohn eines bairischen Adeligen, begleitete: er gehört zu denjenigen seiner Schüler, die sich am innigsten an ihn anschlossen: er wurde später der Leiter seiner Lieblingsstiftung, des Klosters Fulda. Nun sandte er ihn nach Fritzlar zu seiner Ausbildung[3]).

Der Aufenthalt in Baiern war nicht fruchtlos; aber er bewies zugleich, dass Bonifatius eine Thätigkeit in seinem Sinne hier nicht entfalten konnte. Auch hier konnte er ohne Beteiligung der staatlichen Gewalt nichts Bleibendes erreichen.

Bonifatius schien an einem Wendepunkt des Lebens angekommen. Der päpstliche Auftrag war, so weit möglich, erfüllt: die thüringisch-hessische Kirche war geordnet, hier war Bonifatius nicht mehr nötig; die fränkischen und bairischen Verhältnisse

---

1) C. 6 S. 455. Das Jahr der bairischen Reise steht nicht fest. Sicher ist nur, dass sie vor der Romreise, und da Herzog Hucbert wahrscheinlich 736 starb, auch vor diesem Jahre stattfand: vielleicht im Sommer 735. Fischer S. 272 berechnet auf Grund von Eigil, vit. Sturm. 11 das Jahr 734. Riezler, Gesch. Baierns I S. 103 „etwa 735“.

2) Ep. 38 S. 105 (D. 45 S. 293) v. 29. Okt. 739.

3) Eigil, vit. Sturm. 2 S. 366. Der hier erwähnte Wigbert ist schwerlich der Abt, sondern wahrscheinlich der ep. 64 (D. 40) genannte Presbyter; von ihm und Megingot heisst es hier: Magistri sint infantum. Nur als Presbyter, nicht als Abt bezeichnet ihn auch Eigil; vielleicht ist er später selbst Abt geworden, ep. 130 S. 296 (D. 132 S. 418).

vermochte er nicht zu ändern. Er fühlte sich frei: und wer begreift nicht, dass seine Gedanken sich nun wieder auf seine alten Missionspläne richteten? Er entschloss sich, persönlich die Mission in Sachsen aufzunehmen: um sich ihr ganz widmen zu können, wünschte er von seinem Bischofsamt in Thüringen und Hessen entbunden zu werden. Dieser Wunsch führte ihn im Sommer 738 zum dritten Male nach Rom[1]).

Gregor III. beurteilte die Verhältnisse anders als Bonifatius, zwar seinen Missionsplan hat er nicht zurückgewiesen[2]). Aber von dem Rücktritt des Erzbischofs von seiner Stellung in Deutschland wollte er nichts wissen: sofort und auf das bestimmteste muss er seine Bitte abgelehnt haben. Schon in dem Briefe, in welchem Bonifatius seinen Schülern in Thüringen von seiner Ankunft in Rom Kunde giebt, schreibt er ihnen, der Papst habe geraten und befohlen, dass er nach Thüringen zurückkehre und in seiner bisherigen Thätigkeit verharre[3]).

---

1) Dass Bonifatius bei der Romreise an Enthebung von seiner bisherigen Stellung dachte, beweist ep. 34 S. 100 (D. 41 S. 290): Consilium et praeceptum dedit, ut iterum ad vos revertamus et in certo labore persistamus. Wie war der Wunsch motivirt? Die Antwort ergiebt sich aus dem 39. (D. 46.) Briefe. Dabei fragt sich, wann dieser verfasst ist; Jaffé giebt an 732—741; doch wird sich die Zeit genauer fixiren lassen, da eine Antwort auf diesen Brief von Bischof Torhthelm von Leicester herrührt, der 737—764 Bischof war (ep. 101 S. 251, D. 47 S. 295); ep. 39 ist demnach nach 737 und da nur zwei Päpste erwähnt werden, vor 741 verfasst; Dümmler setzt ihn c. 737 an; m. a. W.: wir wissen, dass Bonifatius, als er nach Rom reiste, sich mit dem Gedanken der sächsischen Mission trug. Darin also wird der Grund dafür liegen, dass er wünschte, von seinem bischöflichen Amt entbunden zu werden. Dass Bonifatius, wie Gregor III. wiederholt äussert, orationis causa Rom aufsuchte (ep. 35 u. 36 S. 101 f., D. 42 f. S. 290 f., vgl. Willib. c. 7 S. 456), steht damit nicht in Widerspruch; denn jede Reise nach Rom, mochte sie veranlasst sein, wodurch immer, liess sich als Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel betrachten. Man darf in dieser religiösen Zweckbestimmung nicht mit Buss S. 136 den Hauptgrund der Reise finden. Die Zeit der Romreise ist nicht ganz sicher. Der einzige feste Punkt ist, dass ep. 38 (D. 45) vom 29. Oktober 739 datirt ist (S. 107). Damals war die kirchliche Organisation Baierns bereits dem Abschluss nah: Bonifatius muss also seit längerer Zeit in Baiern anwesend gewesen sein. Nach Willibald c. 7 S. 456 blieb er in Baiern „viele Tage“, also schwerlich ein volles Jahr. Daraufhin ist anzunehmen, dass er im ersten Frühjahr 739 Rom verliess; da sein Aufenthalt daselbst beinahe ein Jahr dauerte, so kam er im Sommer 738 in Rom an.

2) Ep. 39 S. 108 (D. 46 S. 295).

3) Ep. 34 S. 100 (D. 41 S. 289).

Wieder fanden eingehende Beratungen über die kirchliche Lage Deutschlands, die Anforderungen, die aus ihr erwuchsen und die Aussichten, die sich darboten, statt. Ihr Resultat liegt, wie einst unter Gregor II., in einer Reihe päpstlicher Schreiben vor. Der mutige, entschlossene Geist, den Gregor III. auch sonst zeigte, spricht aus ihnen. Das wichtigste war, dass der Papst den Gedanken der Reorganisation der bairischen Kirche, auf den Bonifatius zu verzichten geneigt war, ergriff: Beziehungen zu dieser Kirche hatte er bereits angeknüpft: es wurde früher erwähnt, dass einer der Bischöfe, die in ihr wirkten, Vivilo, in Rom die Weihe erhalten hatte [1]). Die Anerkennung des päpstlichen Supremats durch Herzog Theodo lag ebenfalls vor [2]): Gregor zweifelte nicht, dass sein Legat in Baiern Gehorsam finden würde. Seine Absichten aber beschränkten sich nicht auf die bairische Kirche: er richtete seine Aufmerksamkeit auch auf die alamannische. Wir haben der Wirksamkeit Pirmins in Reichenau gedacht: er war vielleicht ein Angelsachse wie Bonifatius, jedenfalls hatte er ähnliche Ziele wie dieser verfolgt: zwar weilte er nicht mehr in Reichenau; er war vertrieben; aber seine Thätigkeit war nicht fruchtlos gewesen. Einer seiner Schüler, Heddo, sass auf dem bischöflichen Stuhle von Strassburg. In seiner Diözese wirkte Pirmin, hochangesehen von Geistlichen und Laien [3]). War es aussichtslos, wenn man die Reformarbeit auf die alamannische Kirche, auf das fränkische Bistum Speier ausdehnte? Dazu entschloss sich Gregor. Er unterliess, einen Reformplan aufzustellen oder bestimmte Forderungen zu erheben. Es kam ihm zunächst nur darauf an, dass die bairischen und alamannischen Bischöfe die Autorität seines Legaten thatsächlich anerkannten. Alles weitere konnte er der Treue, Klugheit und Zähigkeit desselben überlassen. Das Verlangen, das er in seinem an die süddeutschen Bischöfe gerichteten Schreiben aussprach, ging deshalb nur dahin, sie sollten Bonifatius als päpstlichen Vikar aufnehmen, seine Weisungen befolgen und bei einer Synode, die er ausschreiben werde, erscheinen [4]). Gelang

1) Ep. 38 S. 105 (D. 45 S. 294): Vivilo quem nos ante tempus ordinavimus.

2) Vgl. S. 364 ff.

3) Vgl. S. 337 ff.

4) Ep. 37 S. 103 (D. 44 S. 292). Der Brief ist gerichtet an Wiggo, Liudo, Rydolt, Phyphylus und Adda. Dass die beiden letzteren die Bischöfe in Passau und Strassburg sind, ist sicher; dagegen ist ungewiss, wer die Träger der drei übrigen Namen waren. Wiggo identifizirt man gewöhnlich mit Wicterp von Regensburg (M.G. Scr. XIII S. 352), wogegen sich Scherer

es, eine Synode deutscher Bischöfe unter dem Vorsitz des päpstlichen Vikars zu vereinigen, so war Grosses erreicht.

Auch in bezug auf Mitteldeutschland liess Gregor den Gedanken einer Zerlegung des umfänglichen Sprengels nicht fallen. Er muss Bonifatius den bestimmten Auftrag dazu gegeben haben. In seinem an das thüringische und hessische Volk gerichteten Schreiben forderte er Gehorsam für die Bischöfe, welche Bonifatius kraft der ihm übertragenen apostolischen Autorität einsetzen würde [1]).

Verglichen mit dem, was Bonifatius in fünfzehnjähriger Thätigkeit erreicht hatte, waren das weitaussehende Pläne. Und man wusste in Rom sehr wohl, dass sie nicht ohne Widerstand verwirklicht werden konnten. In dem Schreiben an die bairischen und alamannischen Bischöfe steht zwischen der Aufforderung zur Ausrottung heidnischer Sitten und zu treuer Erfüllung der bischöflichen Hirtenpflichten die Mahnung, Britten und falsche häretische und unzüchtige Priester nicht zu dulden. Das war eben die Frage, ob das bisher gleichsam wild gewachsene Christentum in Baiern, dessen hauptsächlichste Pfleger brittische Priester waren, sich der römischen Zucht, in die es nun genommen werden sollte, fügen würde. In Thüringen war es Bonifatius gelungen die Widerstrebenden zu verdrängen, durfte man das Gleiche für Baiern hoffen? Es lässt sich doch nicht leugnen, dass trotz aller Schwierigkeiten die Absicht Gregors nicht undurchführbar war: das hohe Ansehen Roms, die Achtung, welche Bonifatius sich erworben

---

(S. 139 und 144) für Wicterp von Augsburg erklärt; auch ich halte dies für wahrscheinlicher; wenn Wicterp von Regensburg einmal als Diözesanbischof anerkannt worden wäre, so konnte er dann nicht wieder beiseite gesetzt werden. Liudo sucht man in der Regel in Speier, andere denken an den Liuti der notit. breves VIII, 10 ed. Keinz S. 34. Die Annahme, dass Rydolt Bischof von Konstanz gewesen sei, stützt sich nur auf die Erwägung, dass das grösste alamannische Bistum nicht fehlen darf. Schon Rettberg hat sich (I S. 106) mit Berufung auf Herm. contr. z. J. 736 dagegen erklärt; vgl. auch Ladewig, Reg. episc. Const. 1886 S. 6.

1) Ep. 36 S. 101 (D. 43 S. 291). In der Überschrift finden sich einige Gaunamen neben denen der Hessen und Thüringer, nämlich Borthari — man denkt an die Anwohner der Wohra, welche bei Kirchhain, unweit Amöneburg, in die Ohm mündet; Dümmler versteht die Bructerer —, Nistresi, vielleicht die Anwohner der Nister, eines Nebenflusses der Sieg; Dümmler: Niftharsi, Gau an der Diemel; Wedrevi, die Bewohner der Wetterau, Lognai, die des Lahngaus, Graffelti, die des Grabfeldes, Suduodi, ein wahrscheinlich verschriebener Name; vielleicht war der Salagau, zwischen Wetterau und Grabfeld genannt.

hatte, der Rückhalt, den ihm die Macht Karl Martells bot, das waren die Kräfte, über die er verfügte: was hatten ihnen die vereinzelten keltischen Priester entgegenzustellen?

Es wollte nicht gerade viel bedeuten, wenn Gregor, nachdem er seinem Legaten solche Aufgaben gestellt, nun auch dessen sächsische Missionspläne billigte und ihm gestattete, schon bei Lebzeiten einen Nachfolger zu erwählen [1]). Das waren Zugeständnisse an die persönlichen Wünsche des Erzbischofs, die für den Augenblick nicht viel praktischen Wert hatten. Wie hätte Bonifatius daran denken können, alsbald einen Missionszug nach Sachsen anzutreten, wenn er die bairische und alamannische Kirche reformiren, in Hessen und Thüringen neue Bistümer gründen sollte? Doch war er hocherfreut über die Billigung seiner Absichten. Vielleicht noch von Rom aus richtete er ein Schreiben an alle Bischöfe, Geistliche, Mönche, überhaupt die Gläubigen Englands; es enthielt die feierliche Aufforderung an die Christenheit der alten Heimat, eifrig um die Bekehrung der heidnischen Sachsen zu beten: er appellirte an das noch nicht erloschene Bewusstsein der Stammesverwandtschaft und unterliess nicht hervorzuheben, dass zwei Päpste seine Wünsche hinsichtlich der Sachsenmission gebilligt hätten [2]).

Wenn bei Gregor III. die kirchenpolitischen Gedanken im Vordergrund stehen, so erscheint Bonifatius neben ihm recht als

---

1) Ep. 42 S. 113 (D. 50 S. 300) und 43 S. 119 (D. 51 S. 304). Das Zugeständnis war offenbar im Hinblick auf die Mission in Sachsen gemacht.

2) Ep. 39 S. 107 (D. 46 S. 294). Dass man in England seiner Aufforderung bereitwillig nachkam, zeigt die Antwort Torhthelms von Leicester ep. 101 S. 251 (D. 47 S. 295), Hahn (Bonifaz und Lul S. 154) lässt auch ep. 72 (D. 65), 73 (D. 30), 90 (D. 38) und 91 (D. 67) gleichzeitig sein. Ep. 73 halte ich für etwas älter: ep. 32 (D. 35) hatte Bonifatius Eadburg um eine Abschrift der petrinischen Briefe gebeten: er hat sie erhalten und dankt dafür ep. 73. Die Schilderung seiner Lage stimmt völlig überein mit der in ep. 30 und 31 (D. 33 und 34); Bonifatius wird also den Brief geschrieben haben, ehe er seine Thätigkeit in Thüringen durch die Romreise unterbrach. Dümmler lehnt zwar die Beziehung von ep. 73 auf 32 ab, bestimmt aber die Abfassungszeit von ep. 73 gleichfalls c. 735. Dass ep. 90 mit ep. 39 gleichzeitig ist, ist sehr wahrscheinlich Die Zeit von ep. 72 wird sich genauer bestimmen lassen. Offenbar ist dieser Brief gleichzeitig mit ep. 55 (D. 63): die Schilderung der Lage berührt sich bis auf das Wort. Ist nun ep. 55 nach 741 geschrieben, so gilt das auch von ep. 72 und in die gleiche Zeit ist dann ep. 91 zu verlegen. Dümmler datiert 73 c. 735, 32 a. 735, 39 a. 737, 101 a. 737—741, 72 u. 91 a. 742—746, 90 a. 732—755.

Prediger des christlichen Glaubens. Der Gedanke an diese Aufgabe verliess ihn nie. Auch seinen Aufenthalt in Rom benützte er, um neue Mitarbeiter für die deutsche Kirche zu werben [1]). Es gab in Rom eine zahlreiche deutsche Kolonie: Franken und Baiern, vor allem Angelsachsen hatten sich bei den Gräbern der Apostel niedergelassen; es ist leichtverständlich, dass sie sich bewundernd um den grossen Bischof scharten [2]). In ihrem Kreise konnte er hoffen, geistesverwandte Männer für sein Werk zu finden. Wir wissen wenigstens von einem, den er damals gewann: er war ein Verwandter, Namens Wynnebald. Derselbe weilte schon beinahe zwei Jahrzehnte auf dem Kontinent. Als er im Jahre 720 die Heimat verliess, stand er in den ersten Jünglingsjahren; ohne den Drang zu praktischer Thätigkeit zu empfinden, ist er im Kloster zum Mann geworden. Ihn hatte einstmals sein älterer Bruder Willibald zur Wanderung in die Fremde bestimmt. Auch Willibald war damals noch ein Jüngling, aber über das Ziel seines Lebens schon völlig klar. Seine Eltern hatten ihn, als er kaum drei Jahre zählte, unter dem hohen Kreuze, das vor ihrem Hause errichtet war, zum Klosterleben verlobt; unter der Leitung des Abts Egwald war er im Kloster Waldheim herangewachsen [3]): die frühesten Eindrücke der Jugend, die Luft, die er während der Knabenzeit einatmete — alles wies ihn auf ein Leben asketischer Frömmigkeit. Mit ganzer Seele ging er auf die Gedanken der Mönche ein. Und in seinem zarten Körper wohnte ein energischer Wille. Es war ihm nicht genug, den Bruder zur Wallfahrt zu begeistern; auch der Vater sollte sich anschliessen: dieser trug Bedenken; der Gedanke an Frau und Kind hielt ihn zurück: er stand in zweiter Ehe, die Kinder waren zum Teil noch unerwachsen [4]); ehrlos und grausam dünkte es ihn, die Sorge für die eigene Familie Fremden zu überlassen. Aber das richtige Urteil

---

1) Vit. Wynneb. 4 S. 109: (Bonefatius) investigare cepit, quales repperire possit, ut illis evangelici sermonis consortium commendasset; statimque multos contribulum suorum et nihilominus alios inbutos atque eruditos sacerdotalis infulae presbiteros secum pergere invitabat et ad sacre verbis obsequium, ut illo fuissent cooperatores, rogabat. Die Lebensbeschreibung Wynnebalds wie die seines Bruders Willibald ist verfasst von einer Nonne des Klosters Heidenheim, welche aus England stammte und mit den beiden Brüdern verwandt war.

2) Willib. 7 S. 456.

3) Vit. Willib. c. 1 f. S. 88 f. Waldheim ist Bishops Waltham in Hampshire.

4) Vit. Wynneb. 2 S. 107 ist von der Stiefmutter Wynnebalds die Rede.

seines gesunden Verstandes wurde überwunden durch des zwanzigjährigen Willibald stürmische Beredsamkeit[1]). Er folgte den beiden Söhnen, zahlreiche Gefährten schlossen sich an. Langsam durchzog die Pilgerkarawane das weite Frankenreich: man ging an keinem Oratorium vorbei, ohne es zu besuchen und darin zu beten: erst im Spätherbste wurden die Alpen überstiegen. Aber den Anstrengungen der Reise waren die Kräfte des alten Vaters nicht gewachsen: er starb in Lucca, dort haben ihn seine Söhne bestattet. Von seinem Grabe eilten sie weiter zu dem Ziele ihrer Wallfahrt, nach Rom. Als sie endlich die Stufen der Peterskirche hinanstiegen, da kannte ihre Dankbarkeit keine Grenze, sie waren glücklich, dass es „ihnen beschieden war, die schimmernde Basilika des hl. Petrus zu betreten“[2]). Während Willibald von seinem frommen Wandertrieb in das heilige Land weiter geführt wurde, konnte Wynnebald sich nicht von Rom losreissen; er trat in eines der römischen Klöster; hier schien er eine neue Heimat gefunden zu haben. Nun aber lernte er Bonifatius kennen, und dessen Persönlichkeit mochte ihm eine Ahnung davon geben, dass das Höchste doch nicht bestehe in dem beschaulichen Nichtsthun: er entschloss sich Rom zu verlassen, um an der Arbeit in Deutschland teil zu nehmen[3]). Man gewinnt eine Anschauung davon, welche Anfor-

---

1) Vit. Willib. 3 S. 90.

2) Ib. c. 3 S. 92.

3) Vit. Wynneb. c. 3 ff. S. 108 f. Die gewöhnliche Annahme ist, dass Bonifatius bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom Wynnebald für Deutschland gewann, dass er jedoch erst mehrere Jahre später, um 731 sich wirklich nach Deutschland begab (Rettberg II S. 358). Dass die beinahe zehnjährige Pause zwischen Entschluss und Ausführung auffällig ist, braucht man nicht zu beweisen; noch anderes macht die Annahme unwahrscheinlich. Im Jahre 723 war Wynnebald höchstens 22 Jahre alt, passt dazu der venerandus vir der Nonne von Heidenheim (c. 4 S. 109)? „Confestim“ wendet er sich an seinen Bruder, um sich dessen Zustimmung zu versichern (ibid.). Willibald aber kehrte erst 729 aus dem Morgenland nach Italien zurück; das nächste Jahrzehnt verbrachte er in Monte Cassino (c. 5 S. 102). Die unverzügliche Anfrage wurde also frühestens nach 6 Jahren erhoben. Das ist unmöglich. Rettbergs Annahme beruht auf der Voraussetzung, dass Wynnebald über seinen Plan persönlich mit seinem Brader verhandelte: das sagen aber die Worte: fratrem suum sobriis salutationum verbis compellabit, nicht; sie lassen zu, an einen schriftlichen Verkehr zu denken. Ist dies richtig, so fällt jeder Grund dagegen hinweg, dass Bonifatius 738—739 Wynnebald für Deutschland warb. Dann finden auch die Worte vit. Willib. 5 S. 105: Illum iam prius octo annorum spatio et nono dimedio ab eo quod de Roma pergebat non vidit, ihr natürliches Ver-

derungen Bonifatius an seine Gehilfen stellen musste, wenn man hört, dass Wynnebald in Thüringen, wo er zunächst verwendet wurde, sieben Kirchen zu versehen hatte[1]). Andere folgten seinem Beispiel. Der Papst hielt sie nicht zurück, im Gegenteil, in dem Geleitsbriefe, den er Bonifatius mitgab, forderte er Bischöfe und Äbte auf, ihm Hilfskräfte zuzuweisen, mindestens niemand an dem Anschluss an ihn zu hindern[2]).

Nachdem Bonifatius beinahe ein Jahr in Rom verweilt hatte, verliess er im Frühjahr 739 die ewige Stadt; er hat sie nicht wiedergesehen. Bei dem Bundesgenossen Karl Martells, König Liutprand machte er in Pavia Rast[3]). Dann zog er nach Baiern. Hier fand er eine ganz andere Lage der Dinge als wenige Jahre vorher bei seinem Besuch unter Hucbert.

Karl Martell hatte nach dessen Tod das Herzogtum dem Agilolfinger Odilo übertragen[4]). Zu dieser Massregel bestimmten ihn wahrscheinlich die persönlichen Beziehungen, in welchen er zu Odilo stand. Des letzteren Nichte Sonichild war seine Konkubine[5]). Odilo schien es zu verdienen, an der Spitze eines Herzogtums zu stehen. Stolz und kühn, ein Mann des Schwertes und des Rates, war er ein geborener Fürst. Und doch war die Wahl nicht glücklich: denn nur unwillig ertrug er die Abhängigkeit vom fränkischen Reiche; es dauerte nicht lange, so war er der Führer aller Gegner der Arnulfinger. Schwaben und

---

ständnis: Wynnebald hatte $8^1/_2$ Jahre vor seiner Abreise von Rom, Sommer 739, seinen Bruder Willibald zum letztenmal gesehen, also im Winter 730—731. Ich sehe keinen Grund, mit Holder-Egger S. 105 Anm. 2 die Zahl zu ändern und $18^1/_2$ zu lesen. Denn 730 auf 731 war Wynnebald wahrscheinlich in Rom (c. 3 f. S. 108), Willibald in Monte Cassino, ein Wiedersehen war also sehr leicht möglich. Wynnebald wirkte nach Vit. Wynneb. 5 S. 109 einige Jahre in Thüringen, dann 3 Jahre in Baiern (c. 6 S. 110), ferner unbestimmte Zeit in Mainz (ibid.); dann erfolgte die Gründung Heidenheims (c. 7); hier war Wynnebald beinahe 10 Jahre lang (c. 9 S. 114). Starb er am 19. Dezember 761, so ergiebt sich als Gründungsjahr Heidenheims 751; rechnet man 3 Jahre auf Mainz, so kam Wynnebald im Jahre 745 nach Baiern: die thüringische Zeit umfasst dann sechs Jahre. Der Übergang nach Baiern erfolgte kurz nach der Rückkehr Odilos, der nach Mainz, nachdem Bonifatius das Mainzer Bistum übernommen hatte.

1) Vit. Wynneb. 4 S. 109: der Aufenthalt in Thüringen und zwar südlich des Waldes ergiebt sich aus Vit. Willib. 5 S. 105.

2) Ep. 35 S. 101 (D. 42 S. 290).

3) Willib. c. 7 S. 456.

4) Breysig, Jhrbb. S. 89. Riezler, Gesch. Baierns S. 81.

5) Einhard. annal. z. J. 741.

Sachsen, Aquitanier und Slawen wusste er gegen sie zu verbinden. Den kirchlichen Dingen stand er nicht fremd gegenüber; man hat ihn immer als Gönner der Kirche betrachtet: „er begann die Kirchen Gottes zu bauen und zu bereichern, und die Knechte des Herrn zu lieben“, so lautet ein altes Urteil über ihn [1]). Wir wissen denn auch, dass ihm die Ausstattung Salzburgs mit genügendem Besitz am Herzen lag, dass er die Abtei Niederaltaich an der Donau [2]) gründete und bei der Maximilianszelle im Pongau eine klösterliche Niederlassung stiftete [3]). Auch das Kloster Mondsee verdankte ihm einen Teil seines Besitzes [4]) und eine Zelle am St. Wolfsgangsee entstand auf Grund und Boden, den er geschenkt hatte [5]). Wichtiger waren seine allgemeinen Massregeln. Wenn er auf die kirchlichen Gedanken Theodos zurückgriff, so wird ihn dabei die Überzeugung gelenkt haben, dass eine Regelung der kirchlichen Verhältnisse dringend notwendig sei. Im Lande selbst hätte er niemand gefunden, der Autorität genug besass, eine Reform durchzuführen. Dagegen Bonifatius zu berufen musste ihm um so näher liegen, da er wahrscheinlich bereits Beziehungen zu ihm hatte [6]). Aber bei einem Manne seiner Art muss man zweifeln, ob dies die einzigen Motive waren. Die bairische Kirche war bisher ebenso unabhängig von Rom wie vom Herzog. Liess er sie durch den römischen Legaten organisiren, so führte das sicher zu einer Erweiterung der römischen Machtsphäre, aber war es nicht zugleich ein Beweis, dass der bairische Herzog der Kirche seines Landes genau ebenso gegenüberstand wie der fränkische König der fränkischen Kirche? Wenn Bischöfe mit seiner Zustimmung eingesetzt, Synoden mit seiner Erlaubnis gehalten wurden, so war das die Folge der Neuordnung der kirchlichen Dinge. Wird diese Folge nicht die Absicht Odilos gewesen sein?

Wie immer, Odilo richtete an den rückkehrenden Erzbischof die Aufforderung, sich bei ihm einzufinden.

Mit Freuden folgte ihr Bonifatius. Freilich veränderte sie

---

1) Brev. notit. IX, 1 (ed. Keinz S. 35).

2) S. oben S. 337 Anm. 4. Auch die Gründung von Osterhoven wird in einer, freilich jungen Notiz ihm zugeschrieben M.B. VII S. 372 Nr. 1.

3) Brev. not. a. a. O.

4) UB. des Landes o. E. I Nr. 39 S. 24. Der erste Abt Oportunus ist urkundlich am 10. Juli 748 bezeugt, ib. S. 49 Nr. 83.

5) Indic. Arn. IV, 2 S. 17.

6) Bonifatius wurde von Sonichild hochgehalten; er schreibt an ihren Sohn Grifo: Cognoscite, quod memoria vestra nobiscum est coram Deo; sicut et pater vester vivus et mater iam olim mihi commendarunt.

seine Pläne; denn es ist klar, dass die in Rom verabredeten Massregeln nun nicht mehr ausführbar waren. In Gemeinschaft mit dem Herzog liess sich ohne Synode weit mehr erreichen, als Gregor durch dieselbe zu erzielen gehofft hatte. Sie unterblieb also[1]; und Bonifatius unternahm als die Aufgabe, deren Lösung vor allem nötig war, die Ordnung bairischer Bistümer. Dabei handelte es sich ebenso um die Abgrenzung der Diözesen, wie um die Wahl von Bischöfen, auf die er sich glaubte verlassen zu können. Vivilo musste als Bischof anerkannt werden, obgleich Bonifatius nicht frei von Bedenken gegen ihn war[2]; er erhielt als Sitz Passau[3]. Ein zweites Bistum wurde in der bairischen Hauptstadt Regensburg[4] gegründet: aber hier wurde Wicterp, einer der Mönche, die die bischöfliche Konsekration besassen, ohne eine bestimmte Diözese zu haben, übergangen; Bonifatius übertrug das Bistum einem gewissen Gaubald, der zugleich an die Spitze des Klosters S. Emmeram trat[5]. Auf den Stuhl des heiligen Rupert erhob er einen gewissen

1) Ich halte die Kombinationen Binterims, Gesch. d. d. Concil II S. 17 f. für unhaltbar, auch die Vermutung Hefeles CG. III S. 494, die Synode habe im Jahre 740 stattgefunden, für unbeweisbar. Dass die ursprünglich beabsichtigte bairisch-alamannische Synode unterblieb, zeigt ep. 38 S. 106 (D. 45 S. 294) v. 29. Oct. 739; indem Gregor nun davon absieht, dass die Synode etwa in Augsburg gehalten werden könnte, lässt er erkennen, dass er an eine rein bairische Synode denkt.

2) Ep. 38 S. 106 (D. 45 S. 294) Gregor an Bonifatius: Si aliquid excedit extra canonicam regulam, doce et corrige eum iuxta Romanae aecclesiae traditionem. Das übersetzt Werner S. 175: Wenn der Mensch irgend Ausschreitungen . . . sich zu schulden kommen lässt. Man sieht, dass die Roheit der Form nicht auf Rechnung des Papstes kommt.

3) Hansiz, Germania sacra I, 1727; Schrödl, Passavia sacra 1879; Urkunden in den Mon. Boica Bd. 28 u. 29. Gengler, Beiträge I, S. 52.

4) Janner, Gesch. der Bischöfe von Regensburg 1883 ff. Urkunden im Cod. chronol. diplom ep. Ratisb. von Ried 1816. Gengler S. 53.

5) Über Wicterp s. Rettberg II S. 269. Was Werner S. 175 erzählt, dass Wicterp auf seinem Rechte beharrte und dem römischen Sendboten scharf entgegentrat, ist Fabel. Wicterp war Bischof; aber er stand nicht an der Spitze einer Diözese Regensburg; seine bischöfliche Würde wurde ihm nicht abgesprochen: von einer Kränkung seines Rechtes kann also keine Rede sein. Dass man in Regensburg auch später noch sehr wohl wusste, dass die Diözese erst durch Bonifatius eingerichtet wurde, zeigt Arnold de S. Emmerammo I, 1 M.G. Scr. IV S. 549: Gaubaldus, ante quem non solum haec eadem de qua nunc nobis est sermo sed et ceterae in Boioaria absque certis episcopis post Romana tempora erant ecclesiae. Dagegen haben allerdings die vers. de ordin. comprov. ep. Wicterp als ersten Bischof von Regensburg (M.G. Scr. XIII S. 352).

Johannes [1]). Ein viertes Bistum endlich errichtete er in Freising [2]). Wenn dasselbe der Bruder Korbinians, Erimbert [3]), erhielt, so war das für die Verständigung mit dem bairischen Klerus ebenso wichtig, wie die Anerkennung Vivilos. Sowohl die Abgrenzung der Diözesen als die Wahl der Bischöfe geschah mit Zustimmung des Herzogs und der Grossen [4]). Widerstand des Klerus gegen die Massregeln des Bonifatius war also unmöglich.

In der kürzesten Zeit war Wichtiges gelungen. In Rom begrüsste man die unerwarteten Nachrichten mit der grössten Freude. Gregor III. meinte in den Ereignissen einen Beweis für den Spruch zu erkennen, dass denen, die Gott lieben, alles zur Erreichung des Guten hilft. Nachdem er erfahren, schrieb er an Bonifatius, was von ihm in Baiern geschehen sei, so danke er Gott, dem Geber alles Guten, mit zum Himmel erhobenen Armen. Seinen Engel habe der Herr vor ihm hingesandt, dass er ihm seinen Weg bereite. Die Einrichtungen seines Legaten billigte er völlig.

Die nächste Aufgabe war die Visitation des bairischen Klerus und die Entfernung untauglicher Elemente aus demselben [5]). Ihre Lösung fiel zum grössten Teil den neu aufgestellten Bischöfen zu. Der Papst und sein Legat konnten nur die Gesichtspunkte angeben, nach denen zu verfahren war. Wenn nun Gregor den Grundsatz aufstellte, dass nicht nur nach der Rechtmässigkeit der Ordination gefragt werden sollte, sondern in erster Linie nach der persönlichen Tüchtigkeit, so war das ebenso zutreffend, wie wenn er verordnete, dass Taufen in der Landessprache anerkannt werden müssten, wenn sie nur auf die Trinität vollzogen seien.

Endlich lag dem Papste auch daran, dass die Einrichtung von Synoden alsbald in Gang komme. Den Gedanken einer schwäbisch-bairischen Synode liess er fallen, dagegen forderte er Bonifatius auf, eine bairische Synode an der Donau, also in Regens-

---

1) Hund, Metrop. Salisb. 1719; Hansiz, German. sacra II, 1729; (v. Kleinmayrn) Nachrichten vom Zustande der Gegenden u. Stadt Juvavia 1784 f. Indiculus Arnonis u. Breves Notitiae Salzburg, herausgeg. v. Keinz 1869; Gengler S. 64.

2) Meichelbeck, Historia Frisingensis 1724 u. 1729. Gengler S. 52. Graf Hundt, Über die Bayrischen Urkunden aus der Zeit der Agilolfinger, Abh. der Münch. Akademie XII S. 145 ff.

3) Urk. zuerst am 12. Sept. 743 Meichelbeck I, 1 S. 44. Er starb nicht allzulange danach; sein Nachfolger Joseph wird am 12. Febr. 747 zuerst genannt, ib. I, 1 S. 48.

4) Ep. 38 S. 105 (D. 45 S. 293).

5) Willib. c. 7 S. 456 f.

burg oder Passau abzuhalten. Wir wissen nicht, ob dieselbe zu stande gekommen ist; doch ist sicher, dass es nicht allzu lang dauerte, bis die erste bairische Synode stattfand. Jahr und Ort derselben sind unbekannt, ihre Beschlüsse dagegen sind auf uns gekommen [1]). Sie weisen auf die nächsten Jahre unmittelbar nach der Reorganisation der Kirche hin: denn noch war das Verhältnis der neuen Bischöfe und Priester zu den Gemeinden nicht in jeder Hinsicht befriedigend; die Mahnung zur Eintracht war nötig. Aber man sieht doch zugleich, wie ernstlich man die Arbeit an der Hebung der kirchlichen Zustände in Angriff nahm. Es fehlte dem Volke an der festen kirchlichen Sitte: die Teilnahme am Gottesdienst, besonders auch am heil. Abendmahl war unbefriedigend; die Beichte war so wenig allgemein als die Beobachtung der wöchentlichen und jährlichen Fasttage oder die Darbringung von Oblationen. Die Ehen wurden geschlossen ohne Mitwirkung der Kirche. Ausserdem werden noch Meineid, Unzucht, Trunkenheit und dergleichen als herrschende Laster getadelt. Die Beschlüsse der Synode kämpfen gegen diese Mängel an: wenigstens alle drei bis vier Wochen sollte man das Abendmahl empfangen: Mittwoch und Freitag sollten als wöchentliche, die Quatember als jährliche Fasttage allgemein in Übung kommen; keine Ehe sollte geschlossen werden, ohne dass dem Priester davon Mitteilung gemacht werde, die Oblationen für Lebende und Tote sollten nicht unterbleiben.

Man sieht, welche religiösen Ziele Bonifatius und seine Mitarbeiter in Baiern verfolgten. Auch hier sind sie nicht richtig beurteilt, wenn man nur Werkzeuge päpstlicher Herrschsucht in ihnen erblickt.

Überall, wo Bonifatius wirkte, ging mit der Ordnung des Kirchenwesens Hand in Hand die Gründung neuer Klöster: das

---

1) M.G. Leg. III p. 455 ff. Die Ansichten über die Zeit der 15 Kapitel gehen weit auseinander. Merkel a. a. O. 237 ff. bringt sie in Verbindung mit der Abordnung päpstlicher Legaten an Herzog Theodo (s. o. S. 364) und hält sie also für vorbonifazisch; Hefele hebt (CG. III S. 736) die Übereinstimmung der Kapitel mit den Beschlüssen der Riesbacher Synode hervor und erklärt sie deshalb für nachbonifazisch; Riezler (G. B. I S. 108) bringt sie mit dem päpstlichen Auftrag in Verbindung. Das scheint mir das wahrscheinlichste, ohne dass ich doch behaupten möchte, dass diese Beschlüsse auf einer von Bonifatius selbst geleiteten Synode gefasst sein müssen. Bei den neuen und ungewohnten Bedrängnissen und Bedrückungen (c. 2) lässt sich an die Vertreibung Odilos 743 denken. Vgl. Gengler, Beiträge I S. 47.

war auch in Baiern der Fall: hier bemerkt man nun, dass Bonifatius Bundesgenossen von Gebieten her fand, die durch sein bisheriges Wirken nicht direkt berührt wurden. Eines der ältesten bairischen Klöster, Altaich, ist durch Mönche von Reichenau gegründet: neben Odilo wird Heddo von Strassburg als Stifter bezeichnet [1]. Von Bonifatius selbst soll das im bairischen Teile des Bistums Augsburg am Fuss des Gebirges gelegene Kloster Benediktbeuren geweiht worden sein [2].

Es liegt nahe, mit der Thätigkeit des fränkischen Erzbischofs in Baiern die unter fränkischem Einfluss vorgenommene Aufzeichnung des bairischen Volksrechts in Zusammenhang zu bringen. Doch wäre das irrig [3]; sie fällt vermutlich einige Jahre später. Hier mag sie erwähnt werden, weil einzelne Bestimmungen eine Vorstellung von der Lage der Kirche in Baiern gewähren. Die nächste Bemerkung ist, dass Baiern als ein rein christliches Land erscheint: es gab wohl trotzige Menschen ohne Gottesfurcht und

1) Herm. contr. z. J. 731 vgl. oben S. 337. Als Gründungsjahr geben die Altaicher Annalen, hier ohne Zweifel zuverlässig, d. J. 741. Das Kloster war dem heiligen Moriz geweiht; es lag in der Diözese Passau. Werner (S. 174) folgert ohne allen Grund aus der Berufung Reichenauer Mönche, dass das Einvernehmen zwischen Odilo und Bonifatius schon im Jahre 741 wieder gestört war. Wie wenig das der Fall war, zeigt die Gründung Eichstädts.

2) Chron. Benedictob. M.G. Scr. IX S. 214. Als Stifter dieses Klosters, sowie von sieben anderen, die sämtlich am Nordrand des Gebirges liegen (Schledorf, Siverstatt, Sandau, Wessobrunn, Polling, Staffelsee und Kochelsee) werden vier Geschwister Landfrid, Waldram, Eliland und Geilawind genannt. Es liegt auf der Hand, dass diese Angabe legendarisch ist; das Wahre wird sein, dass die genannten Klöster Tochterstiftungen von Benediktbeuren sind. Dass Bonifatius das letztere Kloster zu Ehren Benedikts eingeweiht habe, sagt auch die Interpolation Willibalds c. 7 S. 457. Vielleicht gehört auch Weltenburg, oberhalb Kehlheim an der Donau, in diese Zeit: doch fehlt über die Entstehung desselben jede sichere Nachricht; vgl. Riezler, Forschungen 16 S. 424. Der Tod des 1. Abts Wisunt ist im Necr. Welt. z. 19. Juli angemerkt (Böhmer Fontes IV S. 570). Von einer unter Odilos Regierung in Kirchbach (Kyrirhbach) im Rotgau bestehenden Zelle giebt eine Urkunde Karls d. Gr. Kunde (Böhmer-Mühlbacher 305).

3) Die vielbesprochene Frage nach der Zeit der Aufzeichnung des bairischen Rechts scheint durch das schier zusammentreffende Urteil Schröders und Brunners entschieden zu sein. Beide sprechen sich für den einheitlichen Charakter des Gesetzes aus. Der erstere hält die Jahre 748—752 (S. 235), der letztere 743—748 (I S. 317) für die wahrscheinliche Abfassungszeit; vgl. auch Gengler, Beiträge I, 1889 S. 1 ff.

Ehrerbietung gegen die Kirche, aber keine Heiden[1]). Die politische Abhängigkeit vom fränkischen Reich macht sich bemerklich, nicht aber die Verbindung mit dem Führer der fränkischen Kirche: die Bischöfe wurden von dem König eingesetzt und von dem Volk — offenbar nur durch Acclamation — gewählt[2]). Die Bistümer waren in Parochien geteilt; die an ihnen dienenden Priester und Diakonen wurden von den Bischöfen ernannt; aber auch dabei war eine gewisse Mitwirkung der Gemeinden nicht ausgeschlossen[3]). In bezug auf die Einkünfte scheinen die Kirchen wohl versorgt gewesen zu sein; ihr Grund und Boden wurde durch freie Zinsbauern, Hörige oder Unfreie bestellt[4]). Neben den Klerikern galten die Mönche als die Diener Gottes in sonderlichem Sinn; auch sie erhielten erhöhtes Wehrgeld[5]). Im übrigen erschien ein besonderer

---

1) Vgl. I, 7 S. 273.

2) I, 10 S. 273: Episcopus, quem constituit rex vel populus elegit sibi pontificem.

3) I, 9 S. 274: Si quis presbiterum vel diaconum, quem episcopus in parrochia ordinavit vel qualem plebs sibi recepit ad sacerdotem, quem ecclesiastica sedis probatum habet etc.

4) I, 13 S. 278: De colonis vel servis ecclesiae, qualiter serviant vel quale tributa reddant. Hoc est agrario (Ackergeld s. Schröder, RG S. 187) secundum estimationem iudicis; provideat hoc iudex, secundum quod habet donet: de 30 modiis 3 modios donet. Et pascuario (Weidegeld) dissolvat secundum usum provinciae. Andecenas (Ackerstück) legitimas, h. e. pertica 10 pedes habentem, 4 perticas in transverso 40 in longo, arare seminare claudere colligere trahere et recondere. A tremisse unusquisque accola — der freie auf zinsbarem Boden angesessene Mann — ad duo modica sationis excollegere seminare colligere et recondere debent et vineas plantare fodere propaginare praecidere vindemiare. Reddant fasce de lino, de apibus 10 vasa, pullos 4, ova 15 reddant. Parafretos (Vorspann) donent ut ipsi vadant, ubi eis iniunctum fuerit. Angarias carra (Spanndienste) faciant usque 50 lewas, amplius non minentur. Ad casas dominicas stabilire, fenile granica vel tunino recuperanda pedituras rationabiles accipiant, et quando necesse fuerit, omnino componant. Calce furno, ubi prope fuerit, ligna aut petra 50 homines faciant, ubi longe fuerit, 100 homines debeant expetiri et ad civitatem vel ad villam, ubi necesse fuerit, ipsa calce trahantur. Servi autem ecclesiae secundum possessionem suam reddant tributa. Opera vero 3 dies in ebdomada in dominico operent, 3 vero sibi faciant. Si vero dominus eius dederit eis boves aut alias res quod habet, tantum serviant, quantum eis per possibilitatem impositum fuerit. Tamen iniuste neminem obpremas.

5) I, 8 S. 274: Monachi, qui secundum regulam in monasterio vivunt, erhalten doppeltes Wehrgeld, ut reverentia sit Dei et pax eis qui illi deserviunt.

Schutz für die Kirche nicht mehr von nöten. Wohl wurde der Diebstahl in einem Gotteshaus strenger bestraft als der gewöhnliche; aber das gleiche war der Fall bei dem Diebstahl in einer Mühle oder Schmiede: der Grund war, dass diese Gebäude immer offen standen, also der allgemeinen Treue anvertraut waren [1]). Wenn an ein paar Stellen Schriftworte zur Begründung der gesetzlichen Bestimmungen angeführt sind, so ist die Voraussetzung, dass sie als unangreifbare Autorität galten [2]). Einmal wird ein Ausspruch als biblisch zitirt, der sich in der Bibel nicht findet [3]); aber die Forderung, die er enthält, entspricht den humanen Anschauungen, welche das Christentum vertrat: man sieht, dass sich das Volk bereits einigermassen in sie eingelebt hatte. Andererseits zeigt die Leichtigkeit, mit der die Ehescheidung erfolgen konnte [4]), wie weit entfernt man davon war, dass die kirchlichen Gebote herrschten.

Während Bonifatius in Baiern thätig war, stand Gregor III. in fruchtlosen Unterhandlungen mit Karl Martell. Die allgemeinen Verhältnisse greifen hier in die Entwicklung der deutschen ein. Die schroffe Haltung Gregors in der Frage der Bilderverehrung hatte zum Bruch zwischen ihm und Konstantinopel geführt [5]). Während nun aber Gregor II. in ähnlicher Lage den Kaiser darauf hinweisen konnte, dass Rom dank der Nähe der Langobarden vor einem Angriffe sicher sei [6]), war jetzt auch das Verhältnis zu Liutprand völlig gestört. Das war die Folge verkehrter Massregeln des Papstes. Im Streit zwischen Liutprand und den Herzogen von Spoleto und von Benevent hatte er sich auf die Seite der letzteren gestellt [7]). Trasimund von Spoleto fand in Rom Aufnahme und Schutz. Da griff Liutprand zu den Waffen gegen den Papst:

1) IX, 2.

2) IX, 18: 1 Thess. 5, 21; XV, 9: Gen. 21, 10.

3) XIX, 7: Anordnungen, welche verhüten sollen, dass Leichen unbeerdigt liegen bleiben, quia scriptum est mortuum sepelire. Gedacht ist wahrscheinlich an Stellen wie Tob. 1, 20. Vgl. tit. VIII, 7, wo ebenfalls die religiöse Überzeugung als Grund angeführt wird, und tit. XVII, 2 und 6 die Ausforderungs- und Eidesformeln: Mendatium iurasti contra me, sponde mihi pugna duorum et manifestet Deus, si mendacium iurasti. Und: Sic illum Deus adiuvet et illum, cui manum teneo.

4) VIII, 14.

5) Breysig, Jhrbb. S. 91 f. Gregorovius, Gesch. d. St. Rom im M. A. II S. 276 ff.

6) Ep. 12, Mign. 89 c. 511, Jaffé-Wattenbach 2180.

7) Breysig, Jhrbb. S. 92.

er zog gegen Rom, um ihn zur Auslieferung Trasimunds zu nötigen. Auf dem Felde des Nero schlugen die Langobarden ihr Lager auf[1]).

In dieser Lage hat Gregor den Gedanken gefasst, der den Gang der Geschichte Europas für Jahrhunderte beherrscht hat: Verbindung des Papsttums und der Franken.

Er sandte den Bischof Anastasius und den Presbyter Sergius mit einem Schreiben an Karl Martell, in welchem er diesen aufforderte, ihm Hilfe gegen die Langobarden zu leisten. Die Gesandten überbrachten kostbare Geschenke, goldene Schlüssel zum Grabe des Petrus, eine Gabe, die den Beschenkten gleichsam verpflichtete, sich als Hüter des Grabes zu beweisen[2]). Welchen Eindruck die Gesandtschaft diesseits der Alpen machte, sieht man aus den Berichten der Chronisten: was zu keinen Zeiten vorher, erzählen sie, weder gehört noch gesehen worden sei, das sei geschehen[3]), und wie das Volk die Sendung verstand, kann man in ihnen lesen: die Römer wollten sich losreissen von dem Kaiser und der Herrschaft der Griechen, und dem Schutze und der unbesiegten Milde des Frankenfürsten zuwenden[4]). Aber Karl war nicht der Mann, sich von einem Eindruck des Volkes bestimmen zu lassen: er hat stets nur die realen Kräfte gegen einander abgewogen, und wenn er nun zwischen dem Papste, der ihm nichts nützen konnte, und Liutprand, der sich eben im Kampfe wider die Araber als zuverlässiger und wertvoller Bundesgenosse bewiesen hatte, wählen sollte, so konnte ihm die Entscheidung nicht schwer werden. Er schickte auch seinerseits Gesandte nach Rom, den Abt Grimo von Corbie und einen Reclusus Sigibert von S. Denis; auch sie waren die Überbringer wertvoller Geschenke[5]): aber worauf es dem Papste ankam, das geschah nicht: Karl hielt sich im Streite zwischen ihm und den Langobarden nach wie vor neutral. Zwei weitere dringende Schreiben des Papstes vermochten nicht ihn zu einer Änderung seiner Politik zu veranlassen[6]).

Wenn nun Bonifatius unmittelbar nach diesen Ereignissen zu dem lang gewünschten Abschluss der kirchlichen Organisation der thüringisch-hessischen Kirche durch die Errichtung einiger Bistümer schreiten konnte, so liegt die Annahme ungemein nahe, dass Karl

1) Vit. Gregor. III, c. 14, S. 420.
2) L. c.
3) Fredeg. contin. 22 S. 179.
4) Chron. Moisiac. M.G. Scr. I, S. 291 f. Dass Gregor solche Anträge Karl nicht wirklich gemacht hat, ist selbstverständlich.
5) Fredeg. contin. 22 S. 179.
6) Codex Carol. 1 f.

den kirchlichen Wünschen Gregors einen Schritt entgegenkam, da er seinen politischen zuwiderhandelte. Die Zustimmung zur Errichtung der drei Bistümer in Thüringen und Hessen war ein Ersatz für die Verweigerung der Hilfe gegen die Langobarden[1].

Bonifatius wählte als Ort für das hessische Bistum Buraburg ein Kastell auf dem Bürberge bei Fritzlar. Die Sicherheit des Ortes[2] und die Nähe des Klosters wird es als Sitz für den Bischof empfohlen haben; zum Bischof wurde Witta, einer der angelsächsischen Gefährten des Bonifatius, bestimmt. Dass das Bistum für Thüringen südlich des Waldes seinen Sitz nur in Würzburg finden konnte, ist begreiflich. Die Stadt war längst eine Art Mittelpunkt für die Gaue am Main[3]. Das Bistum erhielt Burchard, in der Umgebung des Bonifatius derjenige Mann, der am ehesten zum Kirchenfürsten sich eignete. Endlich für die Gegend nördlich des Waldes wurde als Bischofssitz Erfurt gewählt: ebenfalls der bedeutendste Ort in diesen Gegenden, und nicht allzuweit von dem Kloster Ohrdruff. Wem Bonifatius dieses Bistum übertrug, wissen wir nicht[4].

Die Weihe der drei Bischöfe fand spätestens im Sommer 741 statt[5]; damit war ein bedeutendes Ziel erreicht: dem Werke des Bonifatius in Mitteldeutschland war die Gewähr der Dauer verliehen. Bonifatius berichtete im Beginn des Jahres 742 über die getroffene Diözesaneinteilung seines bisherigen Missionssprengels nach Rom. Ihn dünkten seine Anordnungen unvollkommen, wenn

1) Ich glaube, daran festhalten zu müssen, dass die Einsetzung der Bischöfe noch unter Karl Martell geschah. Vgl. Hahn, Jhrbb. S. 159 ff.; Waitz, VG. III S. 31.

2) Vgl. Annal. regni Franc. z. 773 S. 36.

3) Über das Bist. Würzburg Ussermann, Episcop. Wirceburg. chron. et dipl. illustr. 1794; Stein, Geschichte Frankens I S. 31 ff.; Gengler, Beiträge IV S. 40 ff. Die Urkunden in den Mon. Boica Bd. 37. Über den Namen Würzburg Virteburgh, hochgelegene Burg, s. Gengler S. 62 Anm. 1.

4) Ep 42 S. 111 (D. 50 S. 299). Rettberg I S. 351 bezweifelt, dass die Stiftung Erfurts wirklich zustandegekommen sei. Der Zweifel ist gegenüber den Worten des Bonifatius: Tres ordinavimus episcopos et provinciam in tres parrochias discrevimus, unhaltbar. Es ist nur anzunehmen, dass das Bistum Erfurt nach dem Tode des ersten Bischofs nicht wieder besetzt wurde, wie dies auch bei Buraburg geschah. Eine Vermutung über die Person des Erfurter Bischofs s. u. S. 505 Anm. 1.

5) Die Zeit ergiebt sich daraus, dass Burchard und Witta bei der Ordination Willibalds im Spätherbste 741 bereits als Bischöfe mitwirkten Vit. Willib. 5 S. 105. Über die Zeit der Ordination Willibalds s. a. S. 519 Anm. 2.

sie nicht die päpstliche Bestätigung erhielten: die Autorität Petri sollte die drei Bistümer vor der Gefahr der Wiederauflösung behüten [1]). Es ging anders, als er dachte: die Bistümer traten ins Leben, ehe die päpstlichen Bestätigungsbullen eintrafen [2]), und zwei derselben wurden in der Folge wieder aufgelöst [3]), obgleich der Nachfolger Petri seine und des Petrus Autorität dafür einsetzte, dass das nie geschehe [4]). Diese Wendung hängt mit einer Änderung im Berufskreise des Bonifatius zusammen. Er war damals mindestens 65 Jahre alt; er stand in den Jahren, in welchen in der Regel das Lebenswerk der Menschen zum Abschluss kommt. Für ihn begann jetzt erst die Zeit der tiefgreifendsten Thätigkeit: er hatte zwei Provinzialkirchen geordnet: nun wurde er berufen, die fränkische Kirche zu reorganisiren.

1) Ep. 42 S. 111 (D. 50 S. 299): Illa tria oppida sive urbes, in quibus constituti et ordinati sunt, scriptis auctoritatis vestrae confirmari et stabiliri precantes desideramus . . . , ut si Dominus voluerit, per auctoritatem et praeceptum s. Petri iussionibus apostolicis fundatae et stabilitae sint tres in Germania episcopales sedes; et ut praesentes vel futurae generationes non praesumant vel parrochias corrumpere vel violare praeceptum apostolicae sedis. Über die Datirung der ep. 42 s. u. S. 503 Anm. 1.

2) Die Bestätigungsbullen ep. 44 und 45 (D. 52 und 53) sind vom 1. April 743 datirt, nachdem die drei Bischöfe schon an der Synode vom 21. April 742 teilgenommen hatten.

3) Buraburg und Erfurt.

4) Ep. 43 S. 117 (D. 51 S. 303): Nulli post haec liceat cuiquam, haec, quae a nobis sancita sunt, aliquo modo violare. Quae auctoritate beati Petri apostoli firma esse decrevimus.

Viertes Kapitel.

Reform der fränkischen Kirche.

Im Spätjahre 741 starben kurz nach einander die beiden Männer, welche die wichtigsten Stellen in der abendländischen Welt einnahmen: am 22. Oktober verschied zu Kiersi Karl Martell[1]) und am 10. Dezember bestattete man den Leichnam Gregors III. in der Peterskirche zu Rom[2]).

Gregors Pontifikat gehört nicht zu den in der Geschichte des Papsttums epochemachenden. Wenn man die Bedeutung einer Regierung nach dem bemisst, was während derselben gereift ist, so kann man die seine für unbedeutend halten: das war sie nicht; nur wurde in ihr mehr gesäet als geerntet. Gregor war es, der durch Anknüpfung des Verkehrs mit Karl Martell der päpstlichen Politik, die bis dahin vorwiegend die orientalischen Verhältnisse berücksichtigte, die bestimmte Richtung nach dem Westen gab. Die Verbindung mit dem fränkischen Reich, die er suchte, ohne sie zu erreichen, sollte alsbald für das Papsttum von der höchsten Wichtigkeit werden. Klar, und scharfblickend, wie er sich in diesem Punkte bewies, zeigte er sich auch in seinem Verhältnis zu Bonifatius: ohne die freie Bewegung des Bischofs zu hemmen, wusste er seine Thätigkeit auf die Ziele zu richten, deren Erreichung ihm wünschenswert erschien: es musste Bonifatius leicht werden, diesem Herrscher sich zu fügen.

---

1) Fredeg. contin. 24 S. 179. Das Datum ist jedoch nicht sicher; die Ann. S. Amand. geben den 15. Oktober an.

2) Vgl. Duchesne, Lib. pontif. I S. CCLVIII.

Über Karl Martell hat die Kirche der späteren Zeit kein günstiges Urteil gefällt. Er ist der einzige unter den Ahnherrn des karolingischen Hauses, den die kirchlichen Schriftsteller verdammen; doch hat er ihren Hass sich zugezogen mehr durch die Entfremdung des kirchlichen Besitzes, die unter ihm stattfand, als durch eine persönlich feindselige Stellung zum christlichen Glauben, den die Kirche verkündigte: denn davon war er frei. Aber gewiss gehörte er nicht zu den Herrschern, die offenes Interesse für die Bedürfnisse der kirchlichen Gemeinschaft haben: wie hätte er sonst die völlige Auflösung des hierarchischen Verbandes, ohne welchen die Kirche jener Zeit nicht bestehen konnte, fördern, wenn nicht hervorrufen können? Nur darf man danach allein seine Bedeutung für die kirchliche Entwicklung nicht beurteilen. Direkte Schädigung und indirekte Förderung gehen nicht selten von der gleichen Persönlichkeit aus: so war es bei Karl: er hat die Kirche geschädigt, aber mindestens eben so gross ist die Förderung, die sie durch ihn erfuhr: unter seinem Schutze gewann Willibrord den friesischen Stamm für den christlichen Glauben, er machte es Bonifatius möglich, in Thüringen und Hessen eine Kirche zu gründen, in der das religiöse Leben sich ungehindert entfalten konnte. Noch Grösseres leistete er für die Gesamtkirche: zwar versagte er dem Papste seinen Arm, als dieser ihn gegen die Langobarden forderte, gegen die er sich im Unrechte befand; aber er rettete die abendländische Welt und Kirche vor der Überflutung durch die Muhamedaner: dass sie sich ungefährdet von diesen Feinden entwickeln konnte, das verdankte sie seinem Siege bei Poitiers.

An Gregors Stelle trat Papst Zacharias. Er war in Italien geboren, entstammte aber einer orientalischen Familie. Man rühmte ihn als beredt und gelehrt, wie er denn die Dialoge Gregors d. Gr. in die griechische Sprache übersetzt hat[1]. Dass er klug war wie ein Grieche, bewies er in seinem Verhalten gegen die Langobarden; er wusste rasch zum Frieden mit Liutprand zu gelangen, indem er Herzog Trasimund opferte, dessen sich Gregor III. gegen den König angenommen hatte[2]. Bonifatius gegenüber liebte er es mehr als sein Vorgänger, den Herrn zu zeigen: was Gregor ihm zugestanden, nahm er wohl wieder zurück[3]; er mäkelte an

1) Vit. Zach. c. 29 S. 435.

2) Ib 2 ff. S. 426 f.

3) Ep. 43 S. 119 (D. 51 S. 304): Te autem ut tibi successorem constituere dixisti et te vivente in tuo loco eligatur episcopus, hoc nulla ratione concedi patimur.

Einrichtungen, die jener getroffen hatte, auch wenn er nicht in der Lage war, andere vorzuschlagen [1]). Dass Bonifatius auch bei päpstlichen Handlungen fragte, ob sie recht und erlaubt seien, empfand er sehr übel [2]). Er war ein kleinerer Mensch als Gregor III.: das rückhaltlose Vertrauen, das zwischen diesem und Bonifatius bestanden hatte, hörte nun auf; man bemerkt in dem Briefwechsel beider Männer kleine Reibungen; auf die kirchliche Stellung und das Verhalten des Bonifatius blieben sie ohne Wirkung, um so mehr dienen sie zur Charakteristik des Papstes.

Karl Martell hatte wie ein Herrscher über das fränkische Reich verfügt: nach seiner Anordnung teilten sich seine beiden Söhne Karlmann und Pippin in die Regierung. Jener erhielt Auster, Schwaben und Thüringen, dieser Burgund und Neuster [3]): Baiern wird nicht erwähnt: Herzog Odilo galt wie ein unabhängiger Herrscher.

Für den Fortgang der kirchlichen Dinge in Deutschland kam unendlich viel auf die Person des neuen Fürsten an. Karlmann stand im Beginn des Mannesalters: er war, wie man annehmen darf, gleich seinem jüngeren Bruder Pippin, bei den Mönchen in S. Denis erzogen worden [4]), sei es unter Abt Dalphinus oder unter dessen Nachfolger Chillardus [5]). Auch S. Denis erlitt unter Karl Martell die grössten Verluste [6]), andererseits sorgte er in gewissem Masse für das berühmte Kloster: es ist, abgesehen von Echternach und Utrecht die einzige kirchliche Stiftung, die sich dessen rühmen

1) Ep. 43 S. 117 (D. 51 S. 302), über die Wahl der drei Bischofssitze in Thüringen und Hessen.

2) Ep. 49 S. 135 f. (D. 58 S. 315).

3) Fredeg. cont. 23 S. 179.

4) Vgl. Hahn, Jhrbb. S. 2 ff.

5) Dalphinus war Abt im Jahre 710, vgl. die Urkunden v. 13. und 14. Dez. 710 M.G. Dipl. I S. 68 ff. Chillardus wird als Abt genannt in Urkunden Chilperichs II. v. Febr. und März 716 S. 72 ff. Wenn sein Name in einer Urkunde Childeberts III. vom 12. März 706 bereits vorkommt S. 61 f., so scheint mir die Annahme Mabillons, dass hier ein Irrtum des Abschreibers vorliege, nicht notwendig: in diesen Jahren ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass eine Absetzung und Wiedereinsetzung eines Abtes stattfand. I. J. 723 war Berthoald Abt v. S. Denis: er erscheint in Verbindung mit Karl Martell (vgl. die Urkunde Theuderichs IV. vom 1. März d. J., S. 52 f.). Damals befand sich Karlmann sicher nicht mehr im Kloster; schon am 1. Jan. 722 hatte er in Heristall sein Zeichen unter eine Schenkung seines Vaters an Willibrord v. Utrecht gesetzt (S. 98 f.)

6) Ribbeck, Die s. g. divisio des fränkischen Kirchenguts S. 23 f.

konnte[1]). Die klösterliche Erziehung war nicht ohne Einfluss auf die Söhne Karls: wenn sie den kirchlichen Dingen sich anders gegenüber verhielten als ihr Vater, so wird man den Grund in den Jugendeindrücken suchen müssen, die sie in S. Denis empfingen. Zumal Karlmann war voll lebhaften Interesses für das Wohl der Kirche; das Wichtigste, seine Thätigkeit für die kirchliche Reform in Auster, ist sofort zu erwähnen; man kennt auch einzelne Züge, die ihn als fromm im Sinne der Zeit zeigen, wie seine Beteiligung bei der Erhebung der Reliquien Huberts von Lüttich: er konnte sich nicht genug thun an reichen Schenkungen, die er bei dieser Gelegenheit der Kirche erteilte: silberne Gefässe und kunstvoll gearbeitete Kirchengewänder, Güter, Renten und Sklaven brachte er ihr dar[2]). Doch der Einfluss des Mönchischen ging noch tiefer: er wurde entscheidend für Karlmanns Leben. Er war ein Mann leicht aufbrausend in jäher Leidenschaft und dann fähig zu gewaltsamer That[3]); aber auch für ganz andere Stimmungen war er zugänglich: der Sohn Karl Martells trug lange Jahre die Kutte eines Benediktinermönchs; die Erinnerung an das auf seinen Befehl vergossene Blut soll ihn noch im Kloster gequält haben[4]).

Der Regierungsantritt der beiden Brüder war kein friedlicher. Ihr Halbbruder Grifo, Sonnichildes Sohn, meinte ein Recht zur Teilnahme an der Herrschaft zu haben; er griff zu den Waffen, um einen Teil des väterlichen Erbes sich zu erkämpfen; die Aquitanier und Alamannen erhoben sich, um die fränkische Oberherrschaft zu brechen: nach den verschiedensten Seiten hin mussten Karlmann und Pippin die Waffen richten[5]). Das hinderte den ersteren nicht, sofort Hand an die Besserung der kirchlichen Zustände Austrasiens zu legen. Schon in seinem ersten Brief an Papst Zacharias aus dem Beginn des Jahres 742 berichtete Bonifatius, nachdem er um Bestätigung der drei Bischöfe von Würzburg, Erfurt und Buraburg gebeten hatte: „Karlmann, der Herzog der Franken, berief mich zu sich und forderte mich auf, in dem Teile des Frankenreichs, der seiner Herrschaft untersteht, eine Synode zu versammeln. Und er versprach, dass er die Frömmigkeit

1) Vgl. die S. 501 Anm. 5 erwähnte Urkunde Theuderichs IV.; wenige Wochen vor seinem Tode (17. Sept. 741) schenkte Karl die Villa Clichy an S. Denis (S. 101).

2) Vit. Hubert. 14 S. 67 ff. bei Arndt, Kl. Denkmäler.

3) Fredeg. contin. 29. Annal. Petav. z. J. 746 f. Annal. Mett. z. d. gleich. J.

4) Chron. Regin. z. J. 746.

5) Vgl. Hahn, Jhrbb. S. 15 ff.

in der Kirche, die schon lange Zeit, länger als sechzig oder siebzig Jahre, unterdrückt und zerstört ist, etwas reinigen und fördern wolle“ [1]).

Aus der eigenen Initiative Karlmanns scheint die Aufforderung an Bonifatius hervorgegangen zu sein [2]). Diesem kam sie über-

1) Ep. 42 S. 112 (D. 50 S. 298). Ich glaube daran festhalten zu müssen, dass der Brief in den Anfang des Jahres 742 gehört. Die Gründe von Loofs (Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des h. Bonifatius bezüglichen Briefe der bonif. Briefsamml. 1881 S. 9 ff.) haben mich nicht überzeugt, dass er erst im Sommer oder Herbst 742 geschrieben sei. Auf die Zeit der ersten deutschen Synode gehe ich hier noch nicht ein. Dass Bonifatius über die Kalendenfeier in Rom erst durch die Leute, denen er die Nachricht von der Erhebung des Zacharias verdankte, unterrichtet ward, diese also erst im Januar Rom verliessen (S. 15), ist nicht wahrscheinlich: adfirmant, se vidisse annis singulis in Romana urbe etc. (S. 115): es waren Leute, die lange in Rom gelebt hatten. Man mag an Wynnebald denken. Dass aber die politischen Ereignisse keinen Raum „zu all den Verhandlungen, die dem Concil, die schon der ep. 42 voraufgehen“ liessen, ist nicht zu beweisen. Von vielen Verhandlungen wissen wir überhaupt nicht: quod Carlomannus dux Francorum me arcessitum ad se rogavit, ut . . . synodum cepere congregare S. 112. Das ist alles, was über Verhandlungen berichtet wird. Sollten dazu November und Dezember 741 nicht ausgereicht haben? Denn dass Bonifatius sich lange besonnen habe, ob er die Unterstützung des Frankenherzogs annehmen sollte (S. 16), sagt er nirgends. Dass der letztere Satz die Verhältnisse ungenau wiedergiebt, wird Loofs selbst schwerlich bestreiten: es handelte sich um etwas ganz anderes als um Unterstützung durch Karlmann: es handelte sich darum, ob Bonifatius an der von jenem beschlossenen Reform der fränkischen Kirche Anteil nehmen wolle oder nicht. Fasst man das ins Auge, so scheint mir zweifellos, dass er sich nicht lange besonnen haben kann. Karlmann und Pippin aber lernten die Notwendigkeit einer kirchlichen Reform nicht erst nach ihres Vaters Tod kennen: traten sie mit dem Entschluss, in diesem Punkt andere Wege einzuschlagen als er, die Regierung an, so hat Karlmann sicher noch im Winter sich mit Bonifatius verständigt. Dieser aber musste möglichst bald nach Rom schreiben, wenn er vor dem gewöhnlichen Märzfeld — an diesen Termin wird man bei der Synode zunächst gedacht haben — Antwort erhalten wollte. Vielleicht erklärt sich die Verschiebung der Synode daraus, dass man auf Antwort wartete. Auch Dümmler bestimmt als Zeit des Briefes Jan. bis März 742.

2) Rettberg I S. 352, Hahn, Jhrbb. S. 31 u. a. lassen Bonifatius die Berufung der Synode anregen. Hahn beruft sich dafür auf Willibald c. 8 S. 461; doch spricht Willibald hier nicht von der ersten Synode, sondern überhaupt von den unter Karlmann gehaltenen synodalen Versammlungen. Die Worte des Bonifatius ep. 42 S. 112 (D. 50 S. 298) schliessen nicht bestimmt aus, dass der erste Schritt von Bonifatius ausging. Allein wenn das

raschend: er sah ein bisher verschlossenes Arbeitsfeld geöffnet. Dass die Reform der fränkischen Kirche wichtiger war als alles, was er bisher erreicht hatte, konnte ihm nicht verborgen sein; aber er kannte den Zustand des fränkischen Klerus gut genug, um von Anfang an mit aller Klarheit die grossen Schwierigkeiten, welche für jedes Reformunternehmen erwachsen mussten, zu durchschauen. Um so begreiflicher ist es, dass er den Papst um Instruktionen ersuchte.

Seltsam: Zacharias zögerte mit der Antwort[1]): man kann der Annahme nicht ausweichen, dass er die Wichtigkeit der Sache nicht völlig erkannte. Aufgehalten wurde sie dadurch nicht; nur sah sich Bonifatius genötigt, selbstständig zu handeln.

Bereits am 21. April 742 fand — man weiss nicht, an welchem Ort — die von Karlmann gewünschte Synode statt[2]). Die

---

der Fall gewesen wäre, so hätte Bonifatius verständiger Weise vorher seine Instruktionen einholen müssen. Ich halte deshalb für wahrscheinlicher, dass er durch die Berufung überrascht wurde. Bonifatius selbst hat später von eigener Initiative nichts gesagt, ep. 70 S. 203 (D. 78 S. 352): Cuius synodum congregandam et hortandam iussu pontificis Romani et rogatu principum Francorum et Gallorum sub spe restaurandae legis Christi suscepi.

1) Ep. 43, die Antwort auf ep. 42, ist vom 1. April 743 datirt. Ich stimme hier Loofs (S. 11 f.) gänzlich zu, dass eine Änderung des Datums unstatthaft ist. Der Grund der Zögerung liegt wohl in der politischen Stellung des Papstes: er hielt sich zu der durch Herzog Odilo hergestellten Koalition gegen die fränkischen Brüder (s. u. S. 516 f.)

2) Die Ansichten über das Jahr der ersten deutschen Synode sind geteilt zwischen 742 und 743. Das erstere Jahr ist überliefert, an demselben halten unter den Neueren Hahn Jhrbb. S. 34, Hefele CG. III S. 498, Nürnberger, Theol. Quart.schr. 1879 S. 411, Waitz, VG. III S. 33, Fischer, Ztschr. f. Gesch.W. III S. 128, vgl. auch Boretius, M.G. Capit. reg. Fr. S. 24, u. Mühlbacher, Reg. Imp. Nr. 44 S. 19, fest; dagegen sind die Einwendungen Dünzelmanns, Forschungen XIII S. 4 ff., durch Loofs, Zur Chronologie etc. S. 9 ff., wieder aufgenommen und scharfsinnig begründet worden. Er konstatirt — mit Recht — dass zwischen ep. 42 und 43 eine weitere Korrespondenz zwischen Bonifatius und dem Papste nicht stattgefunden habe, und er behauptet, es sei völlig unmöglich, dass Bonifatius nie oder erst im August 743 über das am 31. April 742 gehaltene Konzil dem Papste Nachricht gegeben habe. Der Behauptung liegt, wie mich dünkt, eine falsche Beurteilung des ersten deutschen Konzils zu Grunde. Gewiss, wenn dasselbe eine von dem päpstlichen Vikar im päpstlichen Auftrag berufene und geleitete Versammlung gewesen wäre, so würde man einen Bericht nach Rom erwarten müssen. Aber das war die Synode von 742 nicht. Sie war nicht mehr noch weniger als jede andere fränkische Synode, die seit dem Jahre 511 stattgefunden hatte: eine Versammlung — hier nicht einmal eine rein geistliche —, die

Teilnahme des Bonifatius bewirkte keine Abweichung von dem im fränkischen Reiche herkömmlichen Verfahren. Nicht er, sondern Karlmann, „der Herzog und Fürst der Franken“, berief die Synode; sie war keine Versammlung, die in eigenem Rechte Beschlüsse fassen und Vorschriften geben konnte. Sie sollte den Majordomus nur beraten: er wollte von den Bischöfen hören, „wie das göttliche Gesetz und die kirchliche Frömmigkeit wieder herzustellen seien“. Mit ihnen zusammen tagten seine Optimaten. Von den ersteren erschienen nur sehr wenige: dass die eben von Bonifatius eingesetzten Bischöfe nicht ferne blieben, ist selbstverständlich[1]: aber ausser ihnen fanden sich nur zwei ein: Pirmins Schüler, Heddo von Strassburg, und Ragenfrid von Köln: weder Gewilip von Mainz noch Milo von Trier folgten der Berufung; ebenso fehlten die schwäbischen Bischöfe. Wenn die Abwesenheit der letzteren durch die Erhebung Herzog Theutbalds gegen die fränkischen Brüder sich erklärt, so spricht sich in dem Fehlen der Bischöfe von der linken Rheinseite ihre Abneigung gegen die Reform des Kirchenwesens unverhohlen aus. Die alten Kriegsgefährten Karl Martells konnten gegen die kirchlichen Pläne seines Sohnes nur vom tiefsten

unter der Autorität des Fürsten tagte und deren Beschlüsse einer Anerkennung durch den Papst nicht bedurften, da sie giltig waren, wenn der Fürst sie als giltig anerkannte. Eine Nötigung zu einem Bericht nach Rom lag also nicht vor, ja ein solcher wäre auffällig, nachdem Zacharias sich nicht geäussert hatte. Dass Zacharias die Zögerung mit keinem Worte erwähnt, ist sehr erklärlich: er hätte nötig gehabt, sich zu entschuldigen; und dass er schreibt, quae poposcisti absque mora concedi patimur (S. 117), erklärt sich daraus, dass er in den vorhergehenden Zeilen Bedenken ausgesprochen hat, denen er keinen Raum giebt. Auch Dümmler S. 309 erklärt sich für den 21. April 742.

1) Genannt sind (M.G. Leg. Capit. I S. 24 f.) neben Burchard von Würzburg und Witta von Buraburg Willibald, über ihn unten, Ragenfrid von Köln und Heddo von Strassburg, dann ein Dadanus; man nimmt ihn beinahe allgemein als Bischof von Utrecht. Wie mir scheint, mit Unrecht: so wenig als Burchard und Witta konnte der neu eingesetzte Bischof von Erfurt fehlen. Da wir dessen Namen nicht wissen, so hindert nichts, ihn in diesem Dadanus zu sehen. Die Vermutung Loofs' S. 14, es sei Davidus zu lesen, stützt sich auf die von ihm gegebene Antwort auf die Frage: wen vermisst man auf dem Conc. Germ.? Vor allem die Bischöfe von Worms und Speier. Aber diese Antwort ist offenbar unrichtig: warum sollten die Bischöfe von Worms und Speier zum Erscheinen williger gewesen sein als die übrigen rheinischen Bischöfe? Man vermisst vor allem den dritten der von Bonifatius eingesetzten Bischöfe: nur von ihm hat man ein Recht vorauszusetzen, dass er an der Synode Interesse hatte.

Misstrauen erfüllt sein: sie mussten dieselben als direkt gegen sie selbst gerichtet betrachten. Nicht die Zahl und Macht der Bischöfe, nur das Ansehen des Bonifatius und die Macht Karlmanns gaben der ersten deutschen Synode ihr Gewicht.

Das Fehlen jeder Opposition machte möglich, dass um so einschneidendere Beschlüsse gefasst wurden. Karlmann verkündigte sie als seine Verfügungen. Dadurch erhielten sie sofort rechtlich bindende Kraft.

Wenn die Verwirrung in der Kirche mit der Auflösung des Episkopats begonnen hatte, so sollte auch die Besserung an diesem Punkte einsetzen. „Wir haben, so erklärte Karlmann, in den Städten Bischöfe aufgestellt und über sie als Erzbischof Bonifatius gesetzt, welcher der Sendling des heiligen Petrus ist“ [1]. Alljährlich sollten fernerhin in Gegenwart Karlmanns Synoden abgehalten werden zur Weiterführung der Reform [2]. Mit der Besetzung der Bistümer sollte zugleich die Wiederanerkennung des Diözesanverbandes ins Leben treten: jeder Pfarrer sollte dem Bischof unterworfen sein, in dessen Diözese seine Parochie gehörte, stets sollte

---

1) Waitz, VG. III S. 42, sagt: „Eine allgemeine erzbischöfliche Gewalt in allen deutschen Provinzen hat er (Bonifatius) zu keiner Zeit gehabt“. Ähnlich andere. Wie mich dünkt, machen die Worte: Constituimus super eos archiepiscopum Bonifatium, gewiss, dass Bonifatius als Erzbischof an die Spitze der gesamten austrasischen Kirche treten sollte: seine Ernennung entspricht völlig der der drei neustrischen Metropoliten. Möglich war sie, da der Metropolitanverband in der fränkischen Kirche aufgehört hatte, ep. 42 S. 112 (D. 50 S. 299). Weder Milo von Trier noch Gerold und Gewilip von Mainz waren Erzbischöfe. Würde Bonifatius nicht mit den Metropolitanrechten über die austrasische Kirche überhaupt ausgestattet worden sein, so wäre unbegreiflich, dass er nicht auf Einsetzung anderer Metropoliten gedrungen hätte. Er hielt, wie ep. 42 zeigt, den Metropolitanverband für kirchlich notwendig.

2) No. 1, l. c. S. 25. Das herkömmliche Verständnis bezieht diese Bestimmung nur auf die drei von Bonifatius eingesetzten Bischöfe (Rettberg I S. 356): schwerlich mit Recht. Die Worte: Ordinavimus per civitates episcopos, werden sich auch auf die erledigten austrasischen Bistümer beziehen. Sie mussten wiederbesetzt werden. Ist es unwahrscheinlich, dass man sich über die Personen auf der Synode verständigte? Die Zahl derer, die überhaupt in Betracht kommen konnten, war sicher nicht gross. Die Worte: Constituimus super eos archiepiscopum Bonifatium, enthalten nicht die Anerkennung des Bonifatius als Erzbischof über Hessen-Thüringen, sondern Karlmann überträgt ihm erzbischöfliche Rechte über die austrasische Kirche. Dass der Satz so richtig verstanden wird, beweist die Konsekration eines Bischofs in Utrecht durch Bonifatius ep. 107 S. 260 (D. 109 S. 395). Vgl. Ribbek, Die s. g. divisio S. 45 ff.

er in der Quadragesima dem Bischof über seine gesamte Amtsführung Rechenschaft geben[1]); andererseits wurde der Bischof zur geistlichen Überwachung seiner Diözese verpflichtet, und ihm dafür der Beistand des Grafen zugesagt[2]). Es waren nur Konsequenzen dieser Beschlüsse, wenn die unwürdigen Priester für abgesetzt und der kirchlichen Einkünfte verlustig erklärt wurden, und wenn man den Wanderbischöfen und fremden Presbytern die Freiheit, kirchliche Handlungen zu vollziehen, nicht mehr zugestand[3]): ihre Thätigkeit hatte Karl Martell möglich gemacht, zahlreiche Bistümer unbesetzt zu lassen; aber sie durchbrach auf allen Seiten die Diözesanverhältnisse und musste deshalb jetzt aufhören oder sich der kirchlichen Ordnung einfügen.

Die sämtlichen Beschlüsse hatten den gleichen Zweck: sie waren bestimmt, die zerstörte Gliederung der austrasischen Kirche wieder herzustellen: jeder Bischofssitz sollte wieder seinen eigenen Vorsteher erhalten; die Diözesangrenzen sollten wieder aufgerichtet werden; die unkontrollirbare Thätigkeit von Bischöfen und Priestern ohne festen Sitz sollte wegfallen. An die Spitze der Bischöfe sollte wieder ein Erzbischof treten. Möglich war die Durchführung nur, wenn auch hinsichtlich des Kirchengutes der herrschend gewordenen Willkür gesteuert wurde: daher die Zusage Karlmanns, dass der entfremdete kirchliche Besitz zurückgegeben werden sollte[4]).

Die weiteren Beschlüsse bezogen sich auf die Disziplin unter dem Klerus und den Mönchen und auf die religiösen Zustände in den Gemeinden. In erster Hinsicht sollte der anstössigen Teilnahme der Geistlichen am Kriegshandwerk ein Ende gemacht werden; es wurde allen Klerikern verwehrt, Waffen zu tragen

---

1) L. c. No. 3.

2) L. c. No. 5.

3) L. c. No. 1 und 4. Der Ausschluss der fremden Bischöfe und Priester war nicht schlechthin ausgesprochen: man konnte sie offenbar noch nicht entbehren: Statuimus ut secundum canonicam cautelam omnes undecumque supervenientes ignotos episcopos vel presbyteros ante probationem synodalem in ecclesiasticum ministerium non admitteremus.

4) L. c. No. 1: Fraudatas pecunias ecclesiarum ecclesiis restituimus et reddidimus. Das Urteil des Bonifatius über die Entfremdung des Kirchenguts findet man in der in seiner Umgebung entstandenen Würzb. Sammlung (s. o. S. 464 Anm.) c. 54: De eo, quod nulla gens christiana in toto mundo contra aeclesiam Dei et monasteria tam immane scelus et tam grave peccatum habet, quam gens francorum, nec in grecia nec in italia nec in britania nec in affrica, nec in ulla gente christianorum.

oder zu Felde zu ziehen; zugleich traf man Anordnung für die geistliche Versorgung des Heeres: denn Messe sollte auch im Lager gehalten werden, Reliquien nahm man beim Auszuge mit, die Beichte abzulegen mussten auch die Krieger Gelegenheit haben. Deshalb wurde bestimmt, dass das Heer von einer entsprechenden Zahl von Geistlichen begleitet werde. Der Fürst solle einen oder zwei Bischöfe nebst ihren Kapellanen, jeder Führer einen Priester bei sich haben. Auch das Waidwerk wurde den Geistlichen untersagt[1]). Schon durch die Tracht sollten sie sich von den Laien unterscheiden[2]). Mit grossem Nachdruck trat man den fleischlichen Vergehen der Priester, wie der Mönche und Nonnen entgegen: die Strenge der Strafen beweist, wie notwendig eine Reform in diesem Stücke war[3]). Für die Klöster wurde die Regel Benedikts zur Norm erklärt[4]).

Was die Gemeinden betrifft, so forderte man die Bekämpfung des heidnischen Aberglaubens: der Totenschmäuse, der mancherlei Weisen, die Zukunft zu erkunden, des „Niedfyr", auch der Vermischung des Heidnischen und Christlichen, wie sie z. B. darin lag, dass man Opfertiere vor der Kirche zu Ehren der Heiligen schlachtete[5]).

Will man die Bedeutung der ersten deutschen Nationalsynode richtig beurteilen, so muss man in Betracht ziehen, dass sie von Karlmann berufen wurde, und dass er ihre Beschlüsse als seine Verordnungen verkündigte. Bonifatius nahm an ihr teil; aber er hielt sie nicht ab; nicht als päpstlicher Legat war er anwesend, sondern als von Karlmann bestellter austrasischer Erzbischof. Denn wie der Fürst der Synode gegenüber als leitend auftrat, so

1) L. c. No. 2.

2) L. c. No. 7.

3) L. c. No. 6: Statuimus . . . ut quisquis servorum Dei vel ancillarum Christi in crimen fornicationis lapsus fuerit, quod in carcere poenitenciam faciat in pane et aqua. Et si ordinatus presbyter fuisset, duos annos in carcere permaneat et antea flagellatus et scorticatus videatur et post episcopus adaugeat. Si autem clericus vel monachus in hoc peccatum ceciderit, post tertiam verberationem in carcerem missus vertentem annum ibi paenitenciam agat. Similiter et nonnae velatae eadem penitencia conteneantur et radantur omnes capilli capitis eius. Werner (S. 225) sieht in derartigen Bestimmungen Angriffe auf das Familienleben. Das ist nur möglich, weil er an den Bestand der anerkannten Priesterehe in der fränkischen wie in der keltischen Kirche glaubt: beide Male mit Unrecht.

4) L. c. No. 7.

5) L. c. No. 5: Nied fyr auch nodfyr ist erklärt in dem indicul. superstit. 15 (S. 223) als ignis fricatus de ligno.

nahm er auch die Bestellung von Bischöfen als sein Recht in Anspruch. Bonifatius führte seit zehn Jahren den erzbischöflichen Titel, aber Karlmann ignorirte das völlig: er bestimmte ihn auf der Synode zum Erzbischof. Die thüringisch-hessischen Bischöfe waren im päpstlichen Auftrag eingesetzt; auch dies liess er ausser acht; er erklärte, er selbst habe sie ernannt. Das alles beweist, dass die erste deutsche Synode nicht entfernt die rechtlichen Verhältnisse der fränkischen Kirche umgestaltet hat. Sie war eine Reformsynode; aber die Reform liess die Rechtsordnung der fränkischen Kirche, liess vor allem deren Verhältnis zu Rom ganz unberührt. Erwägt man nun weiter, dass die thüringisch-hessische Kirche bisher in unmittelbarer Unterordnung unter Rom sich befand — eben hatte Bonifatius um Bestätigung der von ihm eingesetzten Bischöfe gebeten — und dass dieselbe nun durch die Teilnahme der Bischöfe an der austrasischen Synode anerkannte, dass Karlmann ihr gegenüber dasselbe Mass von Gewalt besitze, wie gegenüber der rheinischen Kirche[1]), so ist klar, dass diese Synode viel mehr der Festigung der fränkischen Landeskirche als der Unterwerfung derselben unter Rom diente. So lange Bonifatius allein als Repräsentant einer deutschen Kirchenprovinz mit dem Papste verhandelte, waren des Papstes Worte Befehle: Boni-

1) Gerade in den Ausserungen über die neuen Bistümer ist der Unterschied des römischen Anspruchs und des fränkischen Rechts einleuchtend. Zacharias schrieb an die Bischöfe: Confirmamus atque solidas permanere vestras episcopales sedes sancimus; interdicentes . . ut nullus audeat contra eandem vestram venire ordinationem, quam . . ex nostra praeceptione in vobis facta est; et hoc interdicentes, ut nullus audeat . . ordinare episcopum post vestram de hoc seculo evocationem, nisi is, qui apostolicae nostrae sedis in illis partibus praesentaverit vicem, ep. 44 S. 123 und 45 S. 125 (D. 52 f. S. 306 ff.). Dagegen handelten die Bischöfe als solche schon vor ihrer Bestätigung; ferner wurden zwei Bistümer nach einiger Zeit wieder aufgelöst ohne Verhandlung mit Rom und wurde Würzburg besetzt wie jedes andere fränkische Bistum; einen päpstlichen Vikar diesseits der Alpen endlich gab es seit dem Tode des Bonifatius nicht mehr. Ich kann deshalb Hahns Urteil, Jhrbb. S. 28: „Diese Schreiben bezeichnen einen Fortschritt in der Entwicklung päpstlicher Macht" nicht beistimmen. Der Fortschritt wäre nur vorhanden, wenn der Anspruch, von dem man in Rom ausging, auf fränkischer Seite anerkannt worden wäre: das war aber nicht der Fall. Wie wenig Wert die päpstlichen Bestätigungen hatten, zeigt die Angelegenheit mit Köln. Zacharias bestätigt die Stadt als Metropole des Bonifatius ep. 51 S. 152 (D. 60 S. 323), aber ohne Unterhandlung mit dem Papste wird die Wahl umgestossen: seine Bestätigung war völlig wertlos.

fatius wollte nichts anderes sein als päpstlicher Legat. Das wurde anders in dem Augenblick, als Karlmann sich der kirchlichen Dinge annahm: für ihn war des Papstes Wort voll hoher moralischer Autorität: aber gebieten, rechtliche Verhältnisse begründen konnte innerhalb der fränkischen Kirche nur der Fürst. Die fränkische Landeskirche erwies sich als ein Organismus, der wohl ohne Rom, aber nicht ohne den Inhaber der Staatsgewalt zu handeln vermochte. Jedenfalls war die Weise, wie die Synode gehalten wurde eine ganz andere, als man in Rom annahm: Zacharias schrieb, ohne zu wissen, dass die Synode bereits stattgefunden hatte, an Bonifatius, er solle mit Karlmann an der Synode teilnehmen, finde er unwürdige Priester, so solle er sie kraft apostolischer Autorität absetzen, in allen Stücken solle er auf Grund der kirchlichen Satzungen entscheiden[1]). Auf der Synode war es überall Karlmann, welcher die Entscheidung traf, welcher anordnete und bestimmte. Während man in Rom an eine von dem päpstlichen Legaten abzuhaltende Synode dachte, kam es in Deutschland zu einer fränkischen Nationalsynode, welcher der Erzbischof Bonifatius beiwohnte.

Dass Bonifatius sich unter diesen Verhältnissen der Teilnahme nicht entzog, ist das beredteste Zeugnis dafür, dass er nicht nur Erweiterung der römischen Macht, sondern vor allem die hochnötige Reform der kirchlichen Dinge erstrebte. Er dachte über den Umfang der päpstlichen Rechte anders als Karlmann; aber das hinderte ihn nicht, mit diesem vereint an der Besserung der kirchlichen Lage zu arbeiten. Dadurch diente er der fränkischen Kirche; indirekt kam es auch den Interessen Roms zu gute; denn dass der römische Einfluss dadurch stieg, dass Karlmann ihn als austrasischen Erzbischof anerkannte, war unausweichlich. Darin lag die Vorbereitung für neue rechtliche Gestaltungen, zunächst war es aber nichts anderes als eine Vermehrung des moralischen Ansehens, das Rom auch bisher genossen hatte.

Die Reformbeschlüsse der ersten deutschen Synode hatten genau genommen nur die Bedeutung eines Programms: in dem Augenblick, in welchem sie gefasst wurden, liess sich nicht bemessen, ob ihre Durchführung möglich sein werde.

Sie war ausserordentlich schwierig. Es hätte des einmütigen Zusammenwirkens aller Bischöfe bedurft; allein daran war nicht zu denken, so lange Männer wie Gewilip von Mainz und Milo von Trier im Amte blieben. Man hatte jeden Schritt gegen sie ver-

---

1) Ep. 43 S. 118 (D. 51 S. 303).

mieden [1]). Karlmann konnte sie nicht oder noch nicht entbehren. Sie bildeten die natürlichen Häupter einer Partei, die sich allen Massregeln des Bonifatius entgegensetzte. Sie erhob nicht offenen Widerspruch, aber der üble Wille, auf den er überall traf, lähmte seine Thätigkeit. Die in dieser Zeit geschriebenen Briefe geben ein deutliches Bild der Verhältnisse. „Ihr sollt wissen, schrieb er an die Äbtissin Eadburg von Thenet, dass unser Pilgerwandel durch mancherlei Stürme beunruhigt wird. Überall Mühe, überall Kummer. Draussen Kampf und im Innern Angst. Das Schwerste vor allem aber ist doch, dass die Hinterlist falscher Brüder die Schlechtigkeit der ungläubigen Heiden weit übertrifft.“ Die Aussicht, die Heidenpredigt wieder aufnehmen zu können, schien ihm weit in die Ferne gerückt: er konnte nur bitten, dass die alte Freundin beten möge, dass Gott, der alle selig machen will, auch die Heiden, die ihm von dem apostolischen Stuhle zugewiesen seien, von dem Götzendienst bekehre. Dass er diese Arbeit aufzunehmen hoffe, sagt er dabei nicht [2]). Alle seine Sorgen schüttete er aus in einem Briefe an Daniel von Winchester. Wir hören wieder die Klagen über die falschen und heuchlerischen Priester, die gegen Gott widersetzlich seien, sich selbst verderben und das Volk verführen, indem sie verkündigen: Friede, Friede!, wo doch kein Friede ist. Unter dem Samen des Wortes, den er zu säen bestrebt sei, säeten sie Lolch, sie suchten ihn zu ersticken oder in ein Giftkraut zu verwandeln. Was er pflanze, das begössen sie nicht, damit es wachse, sondern sie suchten es auszuraufen, damit es verdorre [3]).

Besonders am Hofe waren die Gegner mächtig. Unter Karl Martell war Bonifatius selten in der Umgebung des Fürsten erschienen; jetzt bei der ganz anders gearteten Aufgabe, die er zu lösen hatte, konnte er den Hof nicht vermeiden [4]). Darüber täuschte er sich nicht: „Ohne den Schutz des Frankenfürsten, schrieb er an Daniel, kann ich weder die Laien leiten, noch Presbyter und Kleriker, Mönche und Nonnen verteidigen; ich bin nicht imstande, heidnischen Aberglauben und Götzendienst ohne einen Befehl von ihm und ohne die Furcht vor ihm zu verhin-

---

1) Gewilip wurde erst i. J. 745 abgesetzt. Milo blieb bis an seinen Tod (753 oder 757) Bischof von Trier.

2) Ep. 72 S. 212 (D. 65 S. 333).

3) Ep. 55 S. 157 f. (D. 63 S. 328).

4) Liudg. vit. Greg. 4 S. 71: Coeperunt — Bonifatius und seine Schüler — frequentius approximare palatio quam fecissent et loqui cum regibus — Karlmann und Pippin.

dern" [1]). Aber nicht einmal bei der Bekämpfung des Heidentums fand er bei seinen Gegnern Unterstützung; er klagt: „Unsere Mühen und unsere Kämpfe mit den Heiden und mit der wüsten Volksmasse berühren sie nicht; dagegen wenn ein kirchlicher Priester oder Diakon, Kleriker oder Mönch vom Glauben und von der Wahrheit abfällt, dann heben sie gemeinsam mit den Heiden an, die Söhne der Kirche zu schmähen. Das ist ein schreckliches Hindernis für das Evangelium von der Herrlichkeit Christi" [2]).

Das war eine viel gefährlichere Opposition als die, welche ihm die vereinzelten iro-schottischen Priester in Thüringen und Baiern gemacht hatten. Jetzt hatte er nicht mehr Fremde zu Gegnern, sondern die Männer, die bisher dem Träger der Staatsgewalt eng verbunden gewesen waren; hatten sie kein kirchliches Interesse, so doch nationales Selbstgefühl: es empörte sie, dass Bonifatius als Fremder an der Spitze der deutschen Kirche stehen sollte [3]). Sie hassten ihn: hätte sich Gelegenheit gegeben, so hätten sie ihn mit Gewalt aus dem Wege geschafft [4]).

Seine Lage war höchst schwierig und dazu quälten den gewissenhaften Mann Bedenken darüber, dass er den Verkehr mit diesen Männern nicht völlig vermeiden konnte. Es genügte ihm nicht, dass er sich der Abendmahlsgemeinschaft mit ihnen enthielt, er meinte durch seinen einstmals geleisteten Eid verpflichtet zu sein, jede Berührung mit ihnen zu unterlassen. Aber er konnte sich doch auch nicht verhehlen, dass, wenn er so handelte, dem Werk, das ihm am Herzen lag, der grösste Schaden erwachsen würde [5]).

Trotz aller Hindernisse aber waren die Beschlüsse nicht vergeblich gefasst. Das Wichtigste ist, dass in der That eine Anzahl austrasischer Bistümer in den Jahren seit 742 neu besetzt wurde. Von Utrecht erwähnt das gelegentlich Bonifatius selbst [6]). Auch Metz, Verdun, Speier, Lüttich erhielten in diesem oder in den nächsten Jahren neue Bischöfe. Auf den Stuhl von Metz wurde Chrodegang, der Sprössling einer rheinischen Adelsfamilie erhoben [7]):

1) Ep. 55 S. 159 (D. 63 S. 329).
2) L. c. S. 158 f.
3) Liudg. vit. Greg. 3 f. S. 70 f.
4) Ib. 4 S. 71.
5) Ep. 55 S. 158 f. (D. 63 S. 329).
6) Ep. 107 S. 260 (D. 109 S. 395).
7) Er ist verwandt mit dem am Rhein begüterten Grafen Rupert, dessen Witwe Wiliswind 764 Lorsch zur Stiftung eines Klosters schenkte.

er war ein Laie: noch am 17. September 741 unterzeichnete er als Notar Karl Martells eine Schenkungsurkunde für S. Denis[1]. Die politischen Rücksichten wurden also auch jetzt bei der Wahl neuer Bischöfe nicht ausser acht gelassen; aber was wir über die bischöfliche Thätigkeit Chrodegangs wissen, ist der Beweis, dass die Wahl auch von kirchlichem Gesichtspunkt aus eine glückliche war. In Verdun wurde nach einer längeren Erledigung des bischöflichen Sitzes einer der Priester an der Domkirche Madalveus zum Bischof ordinirt[2]. In Speier und Lüttich verband man das bischöfliche Amt mit der Vorstandschaft eines wichtigen Klosters: dort war Bischof David zugleich Abt von Weissenburg[3], hier Bischof Fulcar zugleich Abt von Laubach[4]. Man wird den Grund für diese Massregel in dem ungenügenden Besitz der Bistümer zu suchen haben.

Damit berühren wir den schwierigsten Punkt. Die Erklärung Karlmanns hinsichtlich des Kirchenguts lautete ganz allgemein auf Restitution und Zurückgabe des entfremdeten Besitzes[5]. War

---

1) M.G. Dipl. I S. 102.

2) Gest. ep. Vird. c. 12 M.G. Scr. IV S. 43. Hier sind als Nachfolger Peppos Voschisus und Agroinus genannt. Et post istum fuit multis diebus episcopatus vacans. Deinde extitit Madelveus episcopus qui fuit de familia huius ecclesiae. Seine Amtszeit wird bestimmt als unter Pippin und Karl d. Gr. fallend. Das schliesst nicht aus, dass sie schon unter Karlmann begann. Dass er nach einer längeren Erledigung Bischof wurde, macht diese Annahme sehr wahrscheinlich.

3) In einer Weissenburger Urkunde v. 15. April 744 (Pard. II S. 472) wird David episcopus seu abba zum erstenmal genannt; sein Vorgänger in Weissenburg Wieland zum letztenmal am 15. Februar 743 (l. c.). Die in Weissenburg eintretende Vakanz wurde also benützt, um die Wiederbesetzung des Bistums zu ermöglichen. Als Bischof von Speier ist David ep. 67 S. 193 (D. 82 S. 362) genannt.

4) Annal. Lob. erwähnen z. J. 741 den Tod Ermins, Bischofs von Lüttich und Abts von Laubach: zum Jahre 769 den Tod Fulcars, seines Nachfolgers in beiden Würden. Der letztere wird ep. 67 S. 193 (D. 82 S. 362) als Fulcric genannt. Ein Graf Folcar unterschreibt, 9. Juli 726, eine Urkunde Karl Martells für Willibrord (M.G. Dipl. I S. 99). Möglicherweise sind der Graf und der Bischof identisch: dann wurde auch in diesem Fall ein Laie Bischof; ein weiterer Beleg, dass Karlmann das politische Interesse nicht ausser acht liess.

5) Die Auffassung der auf einander bezüglichen Bestimmungen von 742: Fraudatas pecunias . . restituimus et reddidimus, und von Estinnes (No. 2 S. 28): Statuimus cum consilio servorum Dei et populi christiani propter imminentia bella et persecutiones ceterarum gentium quae in circuitu nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem ecclesialis pecuniae

der Vollzug derselben möglich? Vergegenwärtigt man sich, in welchem Umfang das Kirchengut in Laienhände übergegangen war, und bedenkt man, dass Karlmann in diesen Jahren des Kampfes keinen einzigen Anhänger entbehren konnte, so ist klar, dass die Unmöglichkeit hervortreten musste, sobald man die Wiederherstellung der Kirche in ihren verlorenen Besitz auch nur versuchte. Schon nach einem Jahre musste denn auch die Zusage von 742 abgeändert werden.

Es war Ausführung des Beschlusses über den jährlichen Zusammentritt von Synoden, dass am 1. März 743 zu Estinnes die zweite austrasische Synode stattfand[1]). Estinnes war eine könig-

---

in adiutorium exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto tempore retineamus ea conditione, ut annis singulis de unaquaque casta solidus, id est duodecim denarii, ad ecclesiam vel ad monasterium reddatur; eo modo, ut si moriatur ille cui pecunia commodata fuit, ecclesia cum propria pecunia revestita sit. Et iterum si necessitas cogat, ut princeps iubeat, precarium renovetur et rescribatur novum. Et omnino observetur, ut aeclesia vel monasteria penuriam et paupertatem non patiantur, quorum pecunia in precario praestita sit; sed si paupertas cogat, aeclesiae et domui Dei reddatur integra possessio, welche Ribbeck, Die s. g. divisio S. 53 ff., vertritt, scheint mir unannehmbar. Nach Ribbeck ist zwischen den beiden Bestimmungen im wesentlichen kein Unterschied; in der Restitution von 742 sieht er die Anerkennung des kirchlichen Eigentumsrechtes durch Prekarienschreibung. Wenn man nun die beiden Bestimmungen vergleicht, so ist unverkennbar, dass die zweite gewissermassen die Ausführungsverordnung der ersten ist. Denn darin stimme ich Ribbeck zu, dass sie nicht als Zurücknahme derselben betrachtet werden kann. Allein die Ausführungsverordnung schliesst eine wesentliche Beschränkung der ursprünglichen Bestimmung in sich: nur in einem Falle: si paupertas cogat, soll sie ihrem Wortlaut nach ausgeführt werden; im übrigen soll ein Teil des kirchlichen Besitzes zurückbehalten werden. Erwägt man die gegensätzliche Beziehung der Worte retineamus, revestita sit und reddatur, so scheint mir unmöglich, die Worte restituimus et reddidimus der Bestimmung von 742 so zu fassen, dass sie die Absicht des retinere schon in sich schliessen; andererseits schliessen sie die Möglichkeit der Zurückbehaltung kirchlichen Besitzes unter der Form der Prekarie nicht geradezu aus. Ist das richtig, so folgt, dass Karlmann im Jahre 742 weiter zu gehen vorhatte, als sich danach als möglich erwies. Dass die beschränkte Ausführung der ursprünglichen Zusage nicht „einen Schrei der Entrüstung auf kirchlicher Seite“ hervorrief, ist begreiflich: man konnte nicht an einer Absicht festhalten, die man als unausführbar erkannte. Dass aber Bonifatius wenig befriedigt über den Lauf der Sache war, zeigt ep. 51 (D. 60 S. 323). Dass in Estinnes nicht eine Säkularisation beschlossen wurde, darüber vgl. Waitz VG. III S. 36 f.

1) Hält man daran fest, dass die erste austrasische Synode im Jahre

liche Villa im Hennegau in der Nähe des Klosters Laubach. Eine rein geistliche Synode war diese Versammlung so wenig als die erste: nicht nur dass auch hier bei Karlmann die Entscheidung lag, es nahmen wie im Jahre vorher die Grafen und sonstige Grosse an der Versammlung teil[1]). Leider sind die Namen der anwesenden Bischöfe nicht überliefert; sie werden zahlreicher erschienen sein als im Vorjahre; denn man hielt für zweckmässig, die Beschlüsse von 742 ausdrücklich zu bestätigen und ihre Durchführung zu geloben[2]). Was man hinzufügte, diente teils zur Ergänzung, teils zur Beschränkung derselben.

Als Ergänzungen sind zu betrachten die Bestimmungen gegen die verbotenen Ehen, den Verkauf christlicher Sklaven an Heiden[3])

---

742 stattfand, so fällt der Hauptgrund hinweg, welcher die Identifizirung der Synode von Liftinae mit der austrasisch-neustrischen Synode von 745 nahe legt. Die Bedenken gegen dieselbe, welche von Hahn, Jhrbb. S. 73 ff. und S. 192 ff. und Forschgen. XV, S. 59 ff., Hefele, CG. III S. 525 f., Loofs, Zur Chronolog. S. 49 f., vertreten wird, gründen sich darauf, dass wir 1. von Beschlüssen der Synode von 745 wissen, die in dem Kapitular Karlmanns nicht erwähnt werden (s. u.), dass 2. eine gemeinsam fränkische Synode sich nicht auf prioris synodus decreta beziehen konnte: für sie gingen zwei Synoden vorher, die austrasische von 742 und die neustrische zu Soissons, dass 3. die Synode von Soissons sich nicht nur an die Beschlüsse von 742, sondern auch an die von Estinnes anlehnt, vgl. die Bestimmung über das Klostergut. Dass eine Verwandtschaft zwischen den Beschlüssen von 745 und den Akten des Conc. Lift. besteht, ist unleugbar, beweist aber nichts, da die Synoden konsequent frühere Beschlüsse wiederholten, um sie dadurch zu bestätigen; unbeweisend ist endlich auch der Aufenthalt Karlmanns zu Estinnes am 6. Febr. 745; ist doch die Möglichkeit durch nichts ausgeschlossen, dass in der That auch die gemeinsame Synode dort stattfand: so würde sich dann auch das Schwanken Hincmars am einfachsten erklären. Ist die Synode von Estinnes nicht identisch mit der von 745, so kann sie 743 oder 744 stattgefunden haben. Ich entscheide mich für das erstere Jahr, da ich es nicht für wahrscheinlich halte, dass der Beschluss über jährliche Synoden schon im Jahre, nachdem er gefasst war, nicht ausgeführt wurde. Vgl. übrigens Waitz, VG. III S. 35. Mühlbacher setzt die Synode gleichfalls in das Jahr 743, ebenso Dümmler S. 312; Boretius S. 26 bemerkt: Kal. Mart. anni 743 vel paullo posterioris. Über den Ort Liftinae, Lestines, Estinnes s. Dümmler S. 312 A. 1. Er lag in der Nähe des Klosters Lobbes.

1) A. a. O. S. 27: Omnes venerabiles sacerdotes Dei et comites et praefecti.

2) A. a. O. S. 27 f.

3) A. a. O. No. 3 S. 28: Ut iuxta decreta canonum adulteria et incesta

und die Strafdrohung gegen die heidnischen Gebräuche[1]. Als Beschränkung der Beschluss über die Rückgabe des Kirchenguts. Das Interesse des Staats gestattete nicht, dass der sämtliche in Laienhände gekommene Besitz den Kirchen zu freiem Gebrauch zurückgegeben wurde. Karlmann verordnete deshalb unter Zustimmung der Synode, dass die zurückbehaltenen Güter als Prekarien betrachtet würden. Dadurch wurde das Eigentumsrecht der Kirche anerkannt. Von jedem Hof sollte jährlich ein Solidus an die Eigentümerin entrichtet werden; bei dem Tode des Inhabers sollte die Prekarie an die Kirche zurückfallen, im Falle der Not jedoch auch erneuert werden können. Bei der Ausführung sollte dafür Sorge getragen werden, dass Kirchen und Klöster, deren Güter auf diese Weise im Besitz Fremder blieben, nicht Mangel litten. Arme Stiftungen sollten in den vollen Besitz ihres Eigentums treten[2]. Im Vergleich mit der allgemeinen Zusage des Jahres 742 erscheinen diese Anordnungen als reiflich überlegt und ebenso geeignet, den berechtigten Forderungen der Kirche Genüge zu leisten als eine Schädigung des Staates abzuwenden. Dass sie erst nach und nach und nicht vollständig durchgeführt wurden[3], thut ihrem Werte kaum Eintrag: am wenigsten forderte das Interesse der Kirche die volle Restitution ihres übergrossen Besitzes.

Während Karlmann mit Unterstützung des Bonifatius die Verwirrung in der Kirche Austrasiens zu beseitigen begann, geriet die kirchliche Lage in Baiern durch die Einwirkung der politischen Verhältnisse ins Schwanken. Herzog Odilo erwies sich je länger je mehr als der gefährlichste Gegner der fränkischen Brüder[4]. Nachdem er mit allen Feinden derselben Verbindungen angeknüpft hatte, gelang es ihm, auch Papst Zacharias in das Einverständnis gegen die Pippiniden zu ziehen. Für die Partei-

---

matrimonia, quae non sunt legitima, prohibeantur et emendentur episcoporum iudicio et ut mancipia christiana paganis non tradantur.

1) A. a. O. No. 4: Decrevimus quoque, quod et pater meus ante praecipiebat, ut qui paganas observationes in aliqua re fecerit, multetur et damnetur quindecim solidis. Die hier erwähnte Verfügung Karl Martells ist nicht überliefert. Den Indiculus superstitionum et paganiarum (M.G. Capit. S. 222), den man herkömmlich mit der Synode von Estinnes zu verbinden pflegt (Hefele, CG. III S. 513), lasse ich hier ausser Betracht; die Richtigkeit der Verbindung ist sehr fraglich.

2) S. S. 513 Anm. 5.

3) Vgl. Waitz, VG. III S. 39.

4) Vgl. Hahn, Jhrbb. S. 43 ff. Riezler, G. B. S. 81 ff.

nahme des Papstes waren ohne Zweifel rein politische Erwägungen bestimmend: er mochte hoffen, an Odilo einen eifrigeren Bundesgenossen gegen die Langobarden zu finden als an den Franken. Aber sein kirchliches Handeln blieb dabei nicht unberührt. Während er Bonifatius auf Antwort warten liess, entsendete er einen eigenen Legaten nach Baiern[1]), er selbst weihte einen Bischof für die bairische Kirche[2]): man kann die Absicht nicht verkennen, das Band zwischen ihr und dem fränkischen Erzbischof zu lösen. Das entsprach den politischen Tendenzen Odilos. Und so sah Bonifatius die Massregeln des Papstes an; er zweifelte, ob er nicht seinen Auftrag für Baiern als erloschen zu betrachten habe[3]). Die Spannung zwischen Odilo und den Söhnen Karl Martells führte schliesslich zum Kriege. Zum erstenmal tritt bei diesem Anlass der römische Anspruch, dass der Papst auch über rein weltliche Fragen zu entscheiden habe, in der deutschen Geschichte auf. Als die Heere nur durch den Lech getrennt einander gegenüberstanden, gebot der päpstliche Legat den Franken im Namen des Papstes den Frieden und den Abzug aus Baiern[4]). Aber er überschätzte das Gewicht, das ein päpstliches Wort im fränkischen Reich hatte. Seine Einsprache hinderte den Fortgang des Krieges nicht, der mit dem vollständigen Sieg der Franken endete. Der Augenblick war für das Verhältnis der Franken zu Rom bedenklich. Aber Pippin, der hier als der Führer erscheint,

---

1) Annal. Mettens. z. J. 743 erwähnen einen Presbyter Sergius, missus domni Zachariae papae, bei Odilo.

2) Ep. 49 S. 135 (D. 58 S. 315). Bonifatius hatte die Sache in einem eigenen Brief erwähnt; der Papst äussert sich in seltsam gewundener Weise: er leugnet nicht dass er den betreffenden kannte; er leugnet streng genommen auch die Ordination nicht, er behauptet nur, dass „der falsche Mensch alles in falscher Weise dargestellt habe.“ Um so bestimmter aber lässt er ihn fallen: Bonifatius wird ermächtigt, ihn zu suspendiren. Wenn man sich erinnert, dass die Besiegung Odilos zwischen der Ordination und diesem Brief liegt, so ist das Verfahren des Papstes begreiflich. Hahn, Jhrbb. S. 53, fasst den Vorgang anders: aber die List, eine angebliche Ordination durch Zacharias zu erfinden, wäre doch nicht „niedrig“, sondern so thöricht und zwecklos gewesen, dass man sie niemand zutrauen kann.

3) L. c. Si deberes in Baioariae provinciam ius habere praedicationis sciscitasti an non, quam a decessore nostro habuisti concessam. Diese Anfrage bestätigt die vorgetragene Auffassung der Stellung des Zacharias zur bairischen Kirche. Motivirt ist sie nur, wenn der Papst Schritte gethan hatte, auf Grund deren Bonifatius seinen Auftrag für Baiern als erloschen betrachten musste.

4) Annal. Mettens. z. J. 743.

wollte keine Störung desselben: als der Legat unter den Gefangenen vor ihn gebracht wurde, behandelte er ihn als Betrüger: er habe nicht im Auftrage des Papstes mit ihm gesprochen. Zacharias aber bewies dieselbe Gewandtheit wie im Jahre 741, als er Herzog Trasimund fallen liess: er verleugnete alles, was er in Baiern gethan hatte, und erklärte Bonifatius, seine Stellung zu der bairischen Kirche sei völlig unverändert[1]).

Der fränkische Sieg hatte eine Veränderung der kirchlichen Einteilung Baierns zur Folge. Damals wurde der westliche Teil des Nordgaus von Baiern getrennt[2]). In Verbindung damit steht die Konstituirung der Diözese Eichstätt[3]).

In Eichstätt bestand seit einigen Jahren ein Kloster, eine Gründung des nordgauischen Grafen Suitgar. Es ist erwähnt worden, dass Bonifatius im Winter 738—39 den Mönch Wynnebald bewog, in den Dienst der deutschen Kirche zu treten; schon damals wünschte er auch seinen älteren Bruder Willibald, der seit Jahren als Mönch in Monte Cassino verweilte, in seine Nähe zu ziehen; doch hat er ihn während seines Aufenthalts in Rom nicht gesehen. Erst nach seiner Abreise bestimmte Gregor III. den vielgewanderten Mann, der als Begleiter eines Pilgers nach Rom kam, seinem Bruder nach Deutschland zu folgen[4]). Sieben Jahre lang hatte sich Willibald im Morgenland aufgehalten, ein unermüdlicher Besucher der heiligen Stätten; gerne erzählte er, dass er Bethlehem gesehen, sich im Jordan gebadet, in Jerusalem gar oft am Ort des Todes und des Begräbnisses des Herrn, wie an der Stätte seiner Himmelfahrt voll Verehrung geweilt habe; aber sein Interesse galt doch nicht so ausschliesslich den Reliquien und Legenden, dass er in seinem Reisebericht nicht angemerkt hätte, dass die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg ein offenes Dach habe oder dass die Kirche in Nicäa jenem berühmten Bau ähnlich sei[5]). Im Frühjahr 740 machte er sich auf den Weg nach Deutschland[6]). Es war die Zeit, in welcher Bonifatius im

---

1) Ep. 49 S. 136 (D. 58 S. 316).

2) Riezler, Gesch. Bair. S. 82 vgl. Forschungen XVI S. 404, Waitz, VG. III S. 46.

3) Über Eichstätt: Sax, Versuch einer Gesch. des Hochstifts und der Stadt Eichstätt, 1858; Stein, Gesch. Frankens I S. 37; Gengler, Beiträge IV S. 101. Urk. bei v. Falkenstein Cod. dipl. antiq. Nordgav. 1733. Lefflad, Regesten der Bisch. v. Eichst. 1871 u. 74.

4) Vit. Willib. 5 S. 104.

5) L. c. 4 S. 92 ff.

6) Ib. 5 S. 104.

Auftrage Odilos an der Organisation der bairischen Kirche arbeitete. Hiebei ihn zu unterstützen, war der Gedanke Willibalds; ehe er aber Bonifatius aufsuchte, begab er sich zu dem Herzog und von diesem zu Suitgar. Der letztere hatte eben Eichstätt an Bonifatius übergeben zum Zwecke einer kirchlichen Stiftung: es war eine einsame, waldige Höhe mit einem Marienkirchlein, ausserdem befand sich nicht ein Gebäude auf ihr[1]). Unmöglich hat demnach Suitgar an die Gründung eines Bistums gedacht, gewiss nur an die eines Klosters. Als nun Willibald, der Mönch von Monte Cassino, sich bei ihm einfand, so schien der rechte Mann zur Ausführung dieses Planes gefunden. Bonifatius, zu dem sich beide begaben, überliess Eichstätt bereitwillig an Willibald und erteilte ihm, nachdem die ersten Einrichtungen getroffen waren, am 22. Juli 740 die Priesterweihe. Wenn Willibald schon am 22. Oktober des nächsten Jahres auf der Salzburg an der Saale von Bonifatius unter Assistenz Burchards und Wittas zum Bischof konsektirt wurde[2]), so kann das nicht als Errichtung eines Bistums Eichstätt betrachtet werden[3]). Eichstätt lag an der Grenze des

---

1) Ib. c. 5 S. 104.

2) Über die Chronologie s. Hahn, Jhrbb. S. 160, wo nur die Berechnung der drei Wochen vor dem Martinsfest auf den 9. September ein Versehen ist. Das Motiv für die abweichende Berechnung Loofs', Zur Chronol. S. 16 ff., ist die von ihm vorgenommene Verlegung des Conc. German. in das Jahr 743. Das Schweigen der ep. 42 (D. 50) ist nicht auffällig, denn ep. 42 giebt Nachricht über die Einrichtung von drei Diözesen in Thüringen und Hessen und die Ordination von Bischöfen für sie. Auch wenn Willibald damals zum Bischof von Eichstätt ordinirt worden wäre, hätte er nicht neben jenen 3 Bischöfen genannt werden müssen: denn er war ein bairischer, sie fränkische Bischöfe. Germania umfasst nach dem Sprachgebrauch des Bonifatius Baiern nicht: erklärlich bei der zeitweiligen Selbstständigkeit Odilos. War er vollends nur Regionarbischof ohne fest abgegrenzte Diözese, so fiel jeder Anlass, ihn zu nennen, weg. Ja, er konnte dann nicht genannt werden. Denn Bonifatius kam es nur auf die Konstituirung der Bistümer an: er nennt die Bischöfe nicht einmal. Dass das Jahr 742 als Ordinationsjahr durch die Biographie Willibalds nicht geradezu ausgeschlossen wird, ist Loofs zuzugeben. Aber, dass es nicht wahrscheinlich ist, dass Wynnebald kein ganzes Jahr jünger war, als sein Bruder, liegt auf der Hand. Auf dieser Voraussetzung aber ruht die ganze Berechnung Loofs'.

3) Die Annahme von Seiters (Bonif. S. 342), Willibald sei zunächst zum Regionarbischof ordinirt worden, wird unter den Neueren von Hahn, Forschungen XV S. 59, Riezler, ib. XVI S. 404 u. Gesch. B's. S. 104, Hefele CG. III S. 496 angenommen. Auch mir scheint sie sehr wahr-

wendischen, also heidnischen Landes: der Abt des neuen Klosters sollte als Missionar unter den Slawen wirken[1]) und erhielt die bischöfliche Ordination, um hierbei sich freier bewegen zu können. Erst die Trennung des westlichen Nordgaus von Baiern gab den Anlass zur Bildung eines eigenen Sprengels für Eichstätt: er war nicht rein bairisch, denn mit dem Nordgau verband man das Sualafeld, das Land zu beiden Seiten der oberen Altmühl, das alamannische und fränkische Bevölkerung hatte[2]).

Für die kirchliche Versorgung des Landes war die Entstehung der ersten Klöster von Wichtigkeit. Willibald bestimmte seinen Bruder Wynnebald, sich in seiner Diözese niederzulassen. Derselbe hatte, wie erwähnt, nach seiner Ankunft in Deutschland zuerst eine Zeitlang im südlichen Thüringen gearbeitet; dann ging er, wie es scheint, durch Odilo bewogen, nach Baiern: er nahm seinen Wohnsitz in einem Orte Nortifilise[3]), wo ihm der Herzog liegende Güter schenkte. Wir wissen nicht, was ihn veranlasste, Baiern wieder zu verlassen, vielleicht eine Aufforderung des Bonifatius; denn er ging nach Mainz, dessen Bischofssitz. Nach dem, wie seine dortige Thätigkeit geschildert wird, muss man annehmen, dass er unter den Mainzer Klerus eintrat: gross soll der Eindruck gewesen sein, den er auf die Bevölkerung machte. Aber er war

---

scheinlich: Baiern war im Jahre 739 in Diözesen geteilt; Bonifatius konnte nicht beabsichtigen, das eben aufgerichtete Recht sofort wieder abzuändern. Die Verbindung des fränkischen Sualafelds mit einer bairischen Diözese wäre unerklärlich: sie ist nur verständlich, wenn Eichstätt Bischofssitz wurde, erst nachdem es aufgehört hatte, bairisch zu sein. Eichstätt eignete sich nicht zum Mittelpunkt einer Diözese: es war vor der Hand noch eine Waldkapelle; auch entwickelte es sich langsam. Nicht nur Willibald nennt sich in der Unterschrift des Totenbundes v. Attigni 762 (s. Bd. II S. 64) episcopus de monasterio Achistadi (M.G. Cap. 7 S. 221), sondern noch Udalfrid heisst 919 Eihstetensis coenobii episcopus (M.G. Dipl. I S. 33 Nr. 36). Die Eichstätter Lokaltradition verlegt Willibalds Weihe i. d. J. 745: das Datum begreift sich, wenn das Bistum in diesem Jahr errichtet wurde. (Gundech. lib. pont. Eichst. M.G. Scr. VII S. 243).

1) Die Slawen waren Heiden ep. 80 S. 226 (D. 87 S. 372).

2) Gengler, Beiträge IV S. 1 f. rechnet das Sualafeld ursprünglich zu Alamannien; aber dass die Bevölkerung grossenteils fränkisch ist, ergiebt sich nicht nur aus dem Dialekt, sondern auch aus den Ortsnamen.

3) Förstemann, Namenbuch II, 1096: „Nordfilusa, der Herausgeber denkt an Vilshofen oder Vilsheim. Spruner Bayerns gauen (1831) vermutet die Gegend an der nördlichen Vils"; vgl. Graf Hundt, Abh. der Münch. Akademie XII, 1 S. 287, der wahrscheinlich mit Recht an die oberpfälzische Vils denkt.

Mönch und der Wunsch verliess ihn nicht, wieder in einer klösterlichen Gemeinschaft zu leben. Nun bot ihm sein Bruder die Möglichkeit. Die beiden Flüsse Altmühl und Wörnitz trennt ein Höhenzug, den man jetzt Hahnenkamm nennt: die mässigen Hügel sind noch heute wie vor alten Zeiten dicht mit Eichen und Buchen bestanden. Hier kauften die beiden Brüder ein einsames Waldthal, in welchem es noch ganz an menschlichen Niederlassungen fehlte, und Wynnebald gründete in demselben um das Jahr 751 das Doppelkloster Heidenheim: er selbst leitete die Mönche, seine Schwester Walpurgis trat an die Spitze des Nonnenklosters [1]). Es war ein Sitz der Kultur mitten in der Wildnis. Auf der Mühle des Klosters liessen die Umwohner ihr Getreide mahlen [2]). Die englischen Nonnen brachten Werke der Väter aus der Heimat mit: sie lasen die Schriften Gregors [3]). Mit dem höchsten Interesse lauschten sie den Berichten über Willibalds Wanderungen im heiligen Lande; es dauerte nicht lange, so wagte eine von ihnen das Leben der beiden Brüder zu beschreiben. In mancherlei bescheidenen Wendungen entschuldigt sie ihr kühnes Unterfangen: aber gerade dabei beweist sie, dass sie eine gelehrige Schülerin in dem war, was man damals für schönen Stil hielt. Für die Umgebung war das Mönchskloster wichtiger: das Sualafeld war christlich; aber alle Mängel des deutschen Christentums, über welche Bonifatius klagte, fanden sich hier: der heidnische Aberglaube, die Unzucht unter Priestern und Laien, die Ehen in verbotenen Graden. Die Mönche von Heidenheim nahmen den Kampf dagegen auf. Nicht ohne ein Wort der Teilnahme für die davon Betroffenen, erzählt die Nonne von Heidenheim, wie energisch Wynnebald auf der Lösung der verbotenen Ehen bestand; sie verhehlt auch nicht, dass er bei vielen auf entschlossenen Widerstand traf. Doch liess er sich nicht beirren, und er wusste den rechten Ton zu finden. Seine Biographie wendet ein Wort Gregors d. Gr. auf ihn an: der wird gerne gehört, den man lieb hat [4]).

Wynnebald starb am 19. Dezember 761 [5]). An Begabung und Energie stand er hinter seinem Bruder zurück. Er war ein Mönch,

---

1) Eine Biographie Walpurgs schrieb der Mönch Wolfhard von Herrieden im 9. Jahrhundert (M.G. XV. S. 538). Ihr Inhalt ist unbedeutend. Über Heidenheim Gengler, Beitr. IV S. 112 f.

2) V. Wynneb. c. 12 S. 115.

3) Die Nonne von Heidenheim zitirt ein paarmal Stellen aus Gregor, vit. Wynn. 6 S. 110; 7 S. 112.

4) An der zuletzt angeführten Stelle.

5) Ib. 9 S. 114.

befangen in dem engen Gedankenkreis der mönchischen Anschauungen: als sein Bruder nach dem Morgenlande zog, blieb er in Rom zurück; ihm genügte die mönchische Vollkommenheit, nach der er am Grabe des Petrus streben konnte. Grösseres konnte ihm auch Jerusalem nicht bieten. Die Heimat, die er als Jüngling verliess, hat er ein einziges Mal wiedergesehen: aber nicht die Sehnsucht nach dem Vaterland führte ihn zurück; sondern es liess ihn nicht ruhen, bis er den Versuch gemacht hatte, wenigstens ein Glied seiner Familie zum Eintritt in „den heiligen Kriegsdienst Gottes“ zu bewegen: in der That begleitete ihn ein jüngerer Bruder nach Rom [1]). Seine Wirksamkeit in Mainz brach er ab, weil ihm der Aufenthalt in der weinreichen Gegend zu versuchungsvoll schien; er fürchtete Gefahr für das mönchisch strenge Leben [2]). So blieb er bis an sein Ende. In Heidenheim stand manches Jahr der Sarkophag, der für seinen Leichnam bestimmt war, in der Klosterkirche [3]): der Anblick des Sarges sollte ihn Tag für Tag an die Nähe des Todes mahnen. Aber dieser Mönch hatte eine innige Freude an Gottes Wort: stets stand ihm ein Spruch zu Gebote [4]). Als er seinen Tod nahe fühlte, sagte er zu den um sein Lager versammelten Brüdern: „Von dem Band des Gehorsams, den ihr mir gelobt habt, spreche ich euch frei, aber aus der Pflicht des rechten Wandels, dazu ihr euch gegen Gott verbunden habt, entlasse ich euch nicht: sie will ich euch nicht erleichtern“ [5]). Und er hatte die Gabe, die Menschen zu behandeln: bald freundlich, bald ernst; wenn es sein musste, fehlte ihm auch die einschneidende Kraft des zürnenden Wortes nicht [6]). Der Besitz Heidenheims mehrte sich unter seiner Leitung rasch: er konnte ärmere Stiftungen durch Schenkungen unterstützen [7]).

1) Ib. c. 3 S. 108.
2) Ib. c. 7 S. 111.
3) Ib. c. 9 S. 114.
4) Ib. c. 7 S. 112.
5) Ib. c. 9 S. 113.
6) Ib. c. 6 S. 111.
7) Abt Adalbert von Heidenheim unter Papst Eugen III. berichtet in seiner Relat. histor.: Tradidit Elwangensi cellae, quae tunc temporis pauper et modica in divitiis erat, quaedam praedia satis bona et famosa, quorum unum Kaswang vocatur (Katzwang südlich von Nürnberg) et alterum nomen habet Gunzenhausen (an der Altmühl). Die Richtigkeit der letzteren Notiz ist zweifelhaft. Nach einer Urkunde v. 21. Aug. 823 (Böhmer-Mühlbächer 756) übergab erst Ludwig der Fromme monasterium Gunzinhusir in pago Sualofeld super Alchmuna flumen constructum de suo iure in dominationem Sindoldi abbatis vel monasterii Elehenwang. Wahrscheinlich war Gunzen-

Über seinem Grabe erbaute Bischof Willibald eine ansehnliche Kirche[1]). Die Leitung des Klosters ging an Walpurgis über[2]).

In derselben Zeit wie Heidenheim wurde das Kloster Solnhofen in dem von schroffen Abhängen eingeschlossenen Altmühlthal gegründet. Der Stifter, Sola, war ein Angelsachse. Bonifatius hat ihm die Priesterweihe erteilt. Willibald und Wynnebald förderten die Stiftung; auch Karl d. Gr. gehörte zu ihren Wohlthätern. Noch Sola selbst übergab sein Kloster an Fulda[3]).

Andere Stiftungen im Sprengel von Eichstätt scheinen jünger zu sein[4]).

Offenbar hat die Gründung des Bistums und der Klöster den kirchlichen Interessen in dieser Gegend gedient: die Entwickelung des fränkischen Nordgaus eilte der des bairisch bleibenden Teils weit voraus. Dagegen blieb die Errichtung eines zweiten Bistums, die ebenfalls durch politische Gründe veranlasst wurde, ganz ohne Folgen, wie es denn auch nur kurze Zeit bestand: es ist das Bistum Neuburg.

---

hausen eine Tochterstiftung des benachbarten Heidenheim. Adalbert fährt fort: Similiter etiam eodem tempore villam quae Altheim vocatur (Langenaltheim bei Solnhofen oder Hohenaltheim im Ries) Solae confessori hilaris dator contradidit.

1) Vit. Wynneb. c. 11 S. 115.

2) Ib. c. 13 S. 116: Soror eius, quae post obitum beati viri monasterium servando habebat.

3) Der Ellwanger Mönch Ermenrich schrieb vor 842 eine Biographie Sualos oder Solas (M.G. Scr. XV S. 151); er berichtet auf Grund mündlicher Überlieferungen. Die Hauptdaten enthalten c. 5 u. 6, S. 158. Vgl. Dümmler, Forsch. XIII, S. 475 ff.

4) In Betracht kommen 1. Herrieden (Hasereot, Hassareod, Hasenried) im Nordwesten des Sualafelds; über die Entstehung desselben geben Urkunden Ludwigs vom 13. und 17. Juli 832 Auskunft (Böhmer-Mühlbacher 873 und 875). Danach ist es die Stiftung eines gewissen Cadold und im Jahre 832 noch sehr arm. Abt war damals Deukarius (Teutgarius, Deocarius). Vgl. über ihn Graf Hundt, Abh. der Münch. Akad. XIII S. 69 ff. Er ist 802—832 nachweislich. Die erste Erwähnung Herriedens fällt in d. J. 797 s. Dronke Cod. dipl. S. 81 Nr. 145. Ludwig befreite es von allen öffentlichen und privaten Leistungen und schenkte ihm Grundstücke und Weinberge im Rheingau bei Lorsch, und einen Hof im Gau von Worms. 2. Gunzenhausen (s. S. 522 Anm. 7); 3. das Frauenkloster Monheim (Mowenheim) im Südosten des Sualafelds: es wird zuerst von Wolfhard von Herrieden, mir. Waldb. 5 M.G. Scr. XV S. 541, erwähnt, als in der Mitte des 9. Jahrhunderts bestehend. Die Zeit seiner Gründung ist unbekannt.

Die Absicht Odilos, Baiern aus jeder Verbindung mit dem fränkischen Reiche zu lösen und zu einem unabhängigen Staate zu erheben, auch die bairische Kirche in Gemeinschaft mit Rom selbstständig zu ordnen, musste zu dem Plane führen, die Unterordnung bairischer Landesteile unter auswärtige Bischöfe zu beseitigen. Nun erstreckte sich schon seit der Römerzeit das Bistum Augsburg auf das östliche Ufer des Lech. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass Odilo den Entschluss fasste, den bairischen Teil der augsburgischen Diözese von ihr abzutrennen und zu einem eigenen Bistum zu machen. Zacharias scheint auf diesen Gedanken eingegangen zu sein: der von ihm für Baiern ordinirte Bischof war wohl für das neue Bistum bestimmt. Die Niederlage Odilos machte diesem Plane ein Ende. Doch nahm ihn nun der Sieger auf. Für Karlmann war es wünschenswert, einen zuverlässigen Bischof auf bairischen Boden zu haben; der von Zacharias ordinirte Bischof blieb beseitigt: dagegen nahm Bischof Wicterp als Bischof der neuen bairischem Diözese seinen Wohnsitz zu Neuburg an der Donau, während für Augsburg ein gewisser Rozilo ernannt wurde. Zacharias gab dazu seine Zustimmung. In Wicterp täuschte sich Karlmann: Bonifatius sah sich nach einigen Jahren genötigt, ihn wieder zu entsetzen. Aber das Bistum Neuburg blieb bestehen, bis Karl d. Gr. die beiden Teile der augsburgischen Diözese wieder vereinigte[1]).

Fränkischerseits liess man überhaupt die bairische Kirche nicht aus dem Auge: das Kloster Altomünster im Sprengel von Freising, bei dessen Gründung Pippin beteiligt gewesen sein

---

1) Über das Bistum Neuburg s. Rettberg K.G. D. II S. 152 ff. Bei seiner Fassung bleibt jedoch das Motiv, das zur Teilung der Augsburger Diözese führte, unerklärt. Denn an sich lag es sicher nicht im fränkischen Interesse, dass die kirchlichen Grenzen mit den politischen Grenzen Baierns zusammenfielen. Es war ein thatsächlicher Beweis für die Verbindung Baierns mit dem fränkischen Reich, wenn ein dem letzteren angehöriges Bistum wie Augsburg sich über einen Teil Baierns erstreckte. Dagegen entspricht es völlig den politischen Absichten Odilos, dass ihm ein solches Verhältnis unzulässig erschien. Kombinirt man hiermit den Aufenthalt eines päpstlichen Legaten bei Odilo im Jahre 743 und die Weihe eines Bischofs für Baiern durch Zacharias, nachdem Baiern eben in vier Diözesen eingeteilt war, so liegt die Annahme sehr nahe, dass dieser Bischof für den bairischen Teil der Diözese Augsburg bestimmt war. Dass Karlmann auf die Trennung einging, nachdem sie einmal vollzogen war, ist verständlich, es lag ihm nur daran, einen zuverlässigen Mann an der Spitze des neuen Bistums zu haben.

soll[1]), die Besetzung Salzburgs durch Virgil, der sich eine Zeitlang in Pippins Umgebung aufgehalten hatte[2]), bezeugen das.

Man kann von einem kirchlichen Erfolg der Niederlage Odilos reden. Hätte er gesiegt, so würde die bairische Kirche sich von der übrigen deutschen abgesondert haben. Das unterblieb nun; die bairische Kirche wurde ein Glied der deutschen Gesamtkirche; Bonifatius übte Metropolitanrechte über sie. Nachdem Herzog Odilo aus der fränkischen Gefangenschaft in sein Herzogtum zurückgekehrt war[3]), verzichtete er auf seine politischen Pläne und damit auch auf den Gedanken der Selbstständigkeit der bairischen Kirche: er legte Bonifatius fernerhin kein Hindernis in den Weg.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf den westlichen Teil des Reichs. Auch hier begann mit dem Tode Karl Martells eine Epoche einschneidender kirchlicher Reformen; aber noch entschiedener als in Auster stand hier der Fürst an der Spitze. Pippin hatte keinen kirchlichen Mann neben sich, der nur entfernt die Bedeutung und das Ansehen des Bonifatius besessen hätte, und er unterliess es, dem päpstlichen Legaten in Neuster eine ähnliche Stellung einzuräumen, wie er sie in Auster besass. Er bediente sich seines Rats, seiner Unterstützung, aber er übertrug ihm kein Amt in der neustrischen Kirche. Was geschah, ging aus seiner Initiative hervor und wurde von ihm durchgeführt[4]).

---

1) Die junge vita Altonis (M.G. Scr. XV S. 843), ein Werk Othlohs von S. Emmeran, hat nicht gerade viel Gehalt. Eine ältere Biographie, von der man noch wusste, war verloren gegangen (c. 9 S. 844). Der Zusatz im Benediktbeurer Kodex der vita Bonifatii des Willibald S. 457 hat schwerlich selbstständigen Wert; er kann aus vit. Alton. 7 stammen. Ein Alto reclausus unterschreibt als Zeuge eine Freisinger Urkunde unter König Pippin und Tassilo, Meichelbeck, H. Fr. I, 2 Nr. 10 S. 30.

2) Über Virgil s. u.

3) Hahn, Jhrbb. S. 47 f. Riezler, G. B.'s S. 82 f.

4) Die Darstellung von Hahn, Jhrbb. S. 50, ist, wie mich dünkt, nicht ganz richtig. Er stellt Bonifatius zu sehr in den Vordergrund, und Pippin erscheint zu sehr als der von Bonifatius bestimmte und geleitete („Pippin fügte sich ihm"). Das stimmt mit dem, was wir sonst über die Handlungsweise Pippins wissen, wenig überein: an Selbstständigkeit hat es ihm nirgends gefehlt. Es liegt auch nicht in den Worten ep. 48 S. 131 (D. 57 S. 313): Indicasti . . quomodo et qualiter tetigisset Deus corda . . Pippini et Carlomanni, ut tibi in praedicatione socii et adiutores esse niterentur ex inspiratione divina. Die zweimalige Erinnerung an die göttliche Wirkung deutet an, dass Bonifatius von dem Vorgehen der beiden Brüder überrascht war: er fand Genossen und Helfer, wo er sie nicht erwartete.

Das erste war, dass er die hierarchische Ordnung wiederherstellte: er erneuerte die alte Metropolitaneinteilung, indem er Erzbischöfe für die drei Sprengel Rheims, Sens und Rouen ernannte: Bonifatius gewährte ihm bereitwillig seine Mitwirkung, indem er sie weihte. Das geschah spätestens im Sommer 743 [1]). Auf Rheims sollte Milo von Trier verzichten [2]); ein schottischer Mönch aus dem Kloster Laubach, namens Abel, wurde auf den wichtigen Erzstuhl erhoben [3]); auch den neuen Erzbischof von Rouen entnahm man einem Kloster: die Wahl fiel auf Grimo, Abt von Corbie, einen Mann, der einst Karl Martell nahe stand: er war im Jahre 741 als sein Gesandter in Rom gewesen [4]). Über die Person Hart-

1) Die Zeitangabe ist abhängig von der Datirung der epp. 48 und 49 (D. 57 f.). Ich stimme hier Loofs, Zur Chronol. etc. S. 21 ff., zu, welcher die Briefe am 22. September und 5. November 743 geschrieben sein lässt. Dümmler hält an der Datirung 22. Juni und 5. November 744 fest. Schon im August 743 (ep. 49 S. 134) ist dann der Brief geschrieben, der ep. 49 beantwortet wird: er wurde durch Hartbert von Sens überbracht (S. 134). Er enthielt 1. eine Mitteilung über die Synode von Estinnes; Zacharias legte keinen Wert auf sie: in seiner Antwort berührt er die Sache nicht; erst in dem zweiten Brief wird sie erwähnt; 2. die Anzeige über die Ernennung der Metropoliten und die Bitte, ihnen das Pallium zu erteilen; 3. eine Nachricht über zwei Irrlehrer. Darin kann ich Loofs nicht beistimmen, dass im Laufe des Jahres 743 nur Grimo Erzbischof geworden sei. Die Worte: quos per unamquamque metropolim per provincias constituisti S. 132, und: quia tres archiepiscopos per singulas metropolim ordinasses S. 134, schliessen diese Deutung aus: schon vor dem August 743 muss Pippin die drei Männer zu Erzbischöfen ernannt haben. Dass Abel ep. 59 S. 108 (D. 73 S. 340) nicht als Erzbischof bezeichnet ist, macht, wie mich dünkt, keine Schwierigkeit: es steht der intellektuelle Urheber des Briefs mit seinem vollen Titel als archiepiscopus, legatus Germanicus Romanae ecclesiae voraus; die übrigen werden nicht eigens bezeichnet, sondern zusammengefasst als coepiscopi. Dass Abel damals ein Recht auf den erzbischöflichen Titel hatte, ist sicher, da der Brief jedenfalls nach der Synode von Soissons verfasst ist.

2) Über die Annahme, B. habe infolge einer speziellen päpstlichen Ermächtigung eine Zeitlang die unmittelbare bischöfliche Verwaltung der Diözesen Trier und Rheims geleitet, s. die eingehende Untersuchung von Görres, Picks Monatsschr. II S. 207 ff.

3) Folcuini Gest. abb. Lob. 7 M.G. Scr. IV S. 58: Abel et nostrum fuisse et Scotum et episcopum, facili ratione probavimus.

4) Fredeg. contin. 22 S. 179 erwähnt die Sendung des Abts Grimo nach Rom (s. S. 496); da der Erzbischof Grimo dem Papste persönlich bekannt war, ep. 48 S. 132 (D. 57 S. 313), so ist an der Identität beider kaum ein Zweifel.

berts, der für Sens bestimmt war, fehlen Nachrichten. Die neuen Erzbischöfe sollten mit aller Würde umgeben werden, die das Ansehen ihrer Stellung zu heben geeignet war. Deshalb wurde an den Papst die Bitte gerichtet, ihnen die Auszeichnung des Palliums zu gewähren. Es war ganz den Rechtsanschauungen der fränkischen Kirche angemessen, dass diese Bitte von den Fürsten ausging: sie waren die Vertreter der Kirche nach aussen. Wenn auch Bonifatius den Wunsch aussprach, so bewies er damit seine Teilnahme an der Reform in Neuster und sein Einverständnis mit den Schritten Pippins. Einer der Gewählten, Hartbert, war der Überbringer der Schreiben[1]). Zacharias zögerte nicht, dem Wunsche Pippins und seines Bruders zu willfahren. Derselbe gab ihm Anlass zur Hervorhebung der päpstlichen Macht: die Bitte um das Pallium verstand er als Bitte um die päpstliche Bestätigung der Gewählten; eine solche war weder ausgesprochen noch notwendig[2]). Es ist nun ein seltsamer Zufall, dass in dem Momente, als ein Papst zum erstenmal die päpstliche Zustimmung als notwendig für die Rechtsgiltigkeit eines kirchlichen Akts im fränkischen Reiche behandelte, die fränkischen Fürsten, ohne von dem Verfahren des Papstes zu wissen, recht bestimmt als Leiter der kirchlichen Dinge auftraten. Man sieht, wie verschieden die Voraussetzungen waren, von denen man auf beiden Seiten ausging. Ehe die päpstlichen Schreiben in Frankreich eintrafen, änderte Pippin seine Absicht. Er liess durch Bonifatius eine neue Zuschrift nach Rom richten, in welcher der Wunsch ausgesprochen wurde, dass Grimo allein das Pallium erhalte[3]). Eine Begründung für die Zurücknahme der ersten Bitte wurde nicht für nötig gehalten. Die Sache hat etwas Rätselhaftes: denn auf die Erhebung Hartberts und Abels verzichtete Pippin nicht: man möchte vermuten, dass er für Grimo eine ähnliche Stellung wünschte, wie sie Bonifatius in Deutschland einnahm; deshalb sollte er vor den beiden anderen Metropoliten durch den Besitz des Palliums ausgezeichnet werden. Zacharias äusserte sich in seiner Antwort erstaunt und entrüstet: aber dadurch

---

1) Ep. 49 S. 134 (D. 58 S. 315).

2) Ep. 48 S. 132 (S. 57 S. 313): Hos per tuum testimonium confirmamus. Dagegen liest man ep. 49 (D. 58), wo Zacharias den Inhalt der Briefe genau angiebt, nichts von einer Bitte um Bestätigung: quia tres archiepiscopos per singulas metropolim ordinasses, reseruisti. . . Qui et apud nos fuit et tua nobis pariter et Carlomanni atque Pipini detulit scripta, per quae suggessistis, ut tria pallea hisdem tribus praenominatis metropolitanis dirigere deberemus.

3) Ep. 49 S. 134 f. (D. 58 S. 315).

wurde nichts geändert: noch im Jahre 751 war die Sache nicht beigelegt[1]).

Bedeutung hat sie nur insofern, als sie sehr augenfällig zeigt, wie gering die Macht des Papstes über die fränkische Kirche war: nicht einmal eine Auszeichnung, die kaum grösseren Wert hatte als gegenwärtig die Verleihung eines Ordens[2]), konnte er einem fränkischen Bischof ohne die Zustimmung der Fürsten erteilen.

Die nächste Massregel Pippins war die Veranstaltung einer neustrischen Synode: sie fand am 2. März 744 in Soissons statt[3]). Dreiundzwanzig Bischöfe versammelten sich neben den weltlichen Grossen um Pippin. Da das Land südlich der Loire, wo Herzog Waifar eine ähnlich unabhängige Stellung einnahm wie Odilo in Baiern, ohne Zweifel nicht vertreten war[4]), so ergiebt sich aus der Zahl der Anwesenden, dass die Wiederbesetzung der neustrischen istümer bereits weit fortgeschritten war. Das Vorbild für die Beschlüsse von Soissons boten die der beiden von Bonifatius abgehaltenen deutschen Synoden. Er selbst wird nicht anwesend gewesen sein[5]): er hat in Neuster nie eine amtliche Stellung eingenommen.

---

1) Ep. 79 S. 219 (D. 86 S. 386) und 80 S. 222 (D. 87 S. 370). Unmöglich scheint mir nicht, dass Zacharias trotz seiner Entrüstung, ep. 49 S. 135 (D. 58 S. 315), Hartbert gegenüber Geldforderungen erhob und dass dessen Nachricht hierüber Pippin bewog, seinen Entschluss zu ändern: kam Hartbert Ende August nach Rom und sandte er alsbald Nachricht über die päpstliche Forderung nach der Heimat, so kam der Bote dort zu derselben Zeit an, in welcher Zacharias ep. 48 schrieb; dass der letztere hinsichtlich der Geldforderung kein reines Gewissen hat, zeigt die ganz überflüssige Versicherung ep. 80: Nos quod gratis accepimus, gratis damus. Da aber dann unerklärt bleibt, weshalb Pippin nicht überhaupt auf die Pallien verzichtete, so ziehe ich die im Texte gegebene Vermutung vor.

2) Das Pallium ist in dieser Zeit nicht das Zeichen der erzbischöflichen Würde (Hahn, Jhrbb. S. 51), vgl. Löning D. K. R. II S. 89ff.

3) Pippins Kapitular M.G. Capit. Reg. Fr. 1, 1 S. 28 ff.

4) Der Beweis dafür, dass sich die kirchlichen Reformen Pippins nicht auf Aquitanien erstreckten, liegt schon darin, dass er nur für Rheims, Sens und Rouen Erzbischöfe ernannte.

5) Die gegenteilige Annahme Rettbergs, I S. 363, teilt Hahn, Jhrbb. S. 58; sichere Gründe dafür lassen sich jedoch nicht anführen: die Ernennung zum Legaten in Gallien ep. 49 S. 136 (D. 58 S. 316) kommt nicht in Betracht: sie gab Bonifatius nur erhöhtes Ansehen, nicht irgend welche rechtliche Befugnis: die letztere konnte er nur von Pippin erhalten; ebenso unbeweisend ist die Einsetzung Abels und Hartberts; denn sie hatte schon vorher stattgefunden: der Vorgang auf der Synode ist nur Anerkennung

Man hatte in Soissons das Gefühl, dass durch die Zustände, welche während der vergangenen Jahrzehnte in der fränkischen Kirche geherrscht hatten, die Kontinuität der kirchlichen Entwickelung zerrissen sei. Sie wurde wieder angeknüpft, indem man die Geltung des in der Gesamtkirche angenommenen Dogmas und der kanonischen Bestimmungen ausdrücklich anerkannte [1]). Die weiteren Beschlüsse über Einsetzung der Metropoliten [2]) und legitimen Bischöfe, Abhaltung jährlicher Provinzialsynoden, die Wiederherstellung der Disziplin unter Klerus und Laien schlossen sich an die der austrasischen Synode von 742 an, die über die Verwendung des Kirchenguts [3]) und die verbotenen Ehen an die der Synode von Estinnes [4]). Stärker als dort tritt hervor, dass die Wiederaufrichtung kirchlicher Ordnung unmittelbar der Hebung der Volkssittlichkeit dienen sollte [5]).

Wie Karlmann die Beschlüsse der austrasischen Synoden in seinem Namen veröffentlicht hatte, so verfuhr auch Pippin: die Überzeugung, dass Synodalbeschlüsse rechtliche Geltung nur durch die Anerkennung von seiten des Fürsten erhielten, war allgemein.

---

eines bereits vollzogenen Akts. Auch die beiden Ketzer waren bereits vor 743 von Bonifatius verurteilt: wäre er bei der Verdammung Aldeberts in Soissons anwesend gewesen, so liesse sich nicht absehen, weshalb er ihn auf der Synode von 745 noch einmal verurteilen liess.

1) Capit. Suesson. Nr. 1 S. 29.

2) L. c. Nr. 3. Genannt sind nur Abel und Ardobert, Grimo dagegen ist nicht erwähnt. Hefele CG. III S. 518 urteilt: wohl deshalb, weil er bereits in ruhigem Besitze der Metropolitangewalt war. Eine solche Unterscheidung scheint mir durch ep. 48 und 49 ausgeschlossen; denn danach ist es zweifellos, dass die drei Männer vor dem August 743 zu Erzbischöfen geweiht worden waren. Möglicherweise war Grimo in Soissons nicht anwesend und wurde deshalb nicht genannt.

3) Nr. 3: De rebus ecclesiasticis subtraditis monachi vel ancillas Dei consolentur usque ad illorum necessitati satisfaciant et quod superaverit, census levetur. Das letztere schloss die Anerkennung des Besitzrechts der Kirche in sich. Dass Pippin weit vorsichtiger verfuhr als Karlmann, ist ersichtlich. Man bemerkt es auch bei dem Verbot des Kriegsdienstes der Äbte, indem die Klausel beigefügt ist, dass sie ihre Leute zum Heere senden müssten.

4) Über die Verurteilung Aldeberts s. u. S. 542 f.

5) Nr. 4: Ut laici homines legitime vivant et diversis fornicationis non faciant et periurias in ecclesia non consentiant et falsi testimoniis non dicant. Nr. 6: Ut populus christianus paganus non fiant. Et per omnes civitatis legitimus forus et mensuras faciat secundum habundantia temporis.

Die Wichtigkeit dessen, was in den drei Jahren nach dem Tode Karl Martells geschah, lässt sich kaum hoch genug anschlagen. Im Jahre 741 war der Verfassungsorganismus der Kirche nicht mehr vorhanden; das materielle Substrat für ihren Bestand, das Kirchengut, war ihr entrissen; eine grosse Anzahl von Bistümern war unbesetzt; andere kirchliche Ämter waren in den Händen von Männern ohne jede kirchliche Gesinnung. In allen diesen Beziehungen haben Karlmann und Pippin, unterstützt von Bonifatius, die Ordnung wiederhergestellt. Sie unternahmen eine Reform im grossen Stil. Man kann über die Notwendigkeit und den Wert der bischöflichen Verfassung für die Kirche sehr verschieden urteilen; darüber aber wird eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich sein, dass die bischöfliche Verfassung im achten Jahrhundert die einzig mögliche Verfassung war. Die gemeinchristliche Überzeugung forderte sie als unerlässliche Bedingung für die Existenz der Kirche. Darum thaten die Söhne Karl Martells das Notwendige und das Rechte, indem sie für ihre Wiederaufrichtung Sorge trugen. Dass das Anschwellen des kirchlichen Besitzes im siebten Jahrhundert für den Staat eine Gefahr und für die Kirche kein Gewinn war, ist sicher. Darin haben die Eingriffe Karl Martells in das kirchliche Eigentum eine gewisse Berechtigung, obgleich sie formell eine Kränkung des kirchlichen Rechts waren. Es giebt Zustände, aus welchen man keinen Ausweg findet, als indem man sie gewaltsam zerbricht. Aber die Weise, in welcher Karl verfuhr, brachte die Kirche in Gefahr, auch den Besitz zu verlieren, den sie nicht entbehren konnte. Es war ein grosser Gewinn, dass jetzt die Träger der einander widerstreitenden kirchlichen Ansprüche und staatlichen Bedürfnisse über den Grundsatz sich einigten, dass bei Verwendung des Kirchenguts ein billiger Ausgleich der beiderseitigen Interessen vorgenommen werde. Der Beschluss beweist, dass die leitenden Männer, Karlmann und Bonifatius, die Sachlage von dem hohen Gesichtspunkte aus betrachteten, dass die kleinen Sonderinteressen neben den Forderungen des allgemeinen Wohls zurücktreten müssen. Wenn endlich die Frage nach der Würdigkeit der Geistlichen entschieden wurde nach dem in der Kirche geltenden Rechte, so war das selbstverständlich. Man wird wieder verschieden darüber urteilen, ob der kirchliche Rechtsbestand zu billigen ist oder nicht — wir Protestanten missbilligen ihn in vielen Stücken —, aber darüber sollte ein verschiedenes Urteil nicht möglich sein, dass die Reinigung des Priesterstandes notwendig und segensreich war: sie machte der Verwirrung der Gewissen ein Ende, welche aus dem Widerspruch zwischen dem thatsächlichen Zustand und

dem herrschenden Rechte wie Rechtsbewusstsein sich ergab: war man einmal der Überzeugung, dass die Ehelosigkeit für jeden Priester sittliche Pflicht sei, so waren alle Verstösse gegen sie — mochten sie im einzelnen auch entschuldbar sein — für die allgemeine Sittlichkeit und das öffentliche Rechtsbewusstsein schädigend: es war ein Vorteil, dass sie nun aufhören mussten.

Im Prinzip wurde die Reform der fränkischen Kirche in diesen drei Jahren vollendet; an der Durchführung im einzelnen wurde noch lange gearbeitet und viele Schwierigkeiten waren dabei zu überwinden[1]).

Die Reinigung des fränkischen Klerus von unwürdigen Elementen erwies sich als ein unendlich schweres Werk. Dass eine Anzahl Bistümer neue und tüchtige Bischöfe erhalten hatte, war nur ein Anfang: er blieb ohne Frucht, wenn nicht die Reform auf den Priesterstand überhaupt ausgedehnt wurde. Der Verfall desselben war unglaublich; denn was für Personen nannten sich nicht Priester: da gab es eine Menge entlaufener Sklaven, welche die Tonsur angenommen hatten, um vor ihren Herren sicher zu sein[2]);

---

1) In dieser Zeit ist vermutlich die oben S. 464 erwähnte Sammlung von 54 Kapiteln hergestellt. Nicht nur weist die Erwähnung Aldeberts und Clemens' darauf hin (s. o.), sondern auch sonst erinnert der Inhalt vielfach an die aus den Briefen des Bonifatius bekannten Verhältnisse. Ich notire die Parallelen in den Anmerkungen.

2) Ep. 66 S. 187 (D. 80 S. 356); ep. 68 S. 197 (D. 83 S. 364); beide Briefe sind etwas jünger, jedoch die Verhältnisse, die sie erwähnen, sind nicht erst in der letzten Zeit entstanden. Darum können ihre Schilderungen hier benützt werden. Was die Zeit des 66. Briefs anlangt, so ist er vom 1. Mai 748 datirt; von Dünzelmann, Forschungen XIII S. 25, und Böhmer-Will, Regest. Mag. S. 16 f., wird er dem Frühjahr oder Sommer 747 zugewiesen, auch Dümmler bezweifelt das Jahr 748, wogegen Loofs, Zur Chronolog. etc. S. 37 ff., den Beweis dafür antritt, dass das Schreiben kein einheitlicher Brief sei: das Datum 1. Mai 748 gelte nur für den letzten Teil, der Hauptteil des Briefes sei im Sommer 747 geschrieben, anderes stamme aus der Zeit zwischen 744 und 748, über den Rest lasse sich kein Urteil fällen. Ich habe in der ersten Auflage S. 501 Anm. 1 Loofs' Hauptsatze, dass der Brief, so wie wir ihn lesen, nicht geschrieben sein kann, beigestimmt, glaubte aber, seine Hypothese vereinfachen zu können. Doch muss ich bei wiederholter Erwägung der Frage dem Urteile Dümmlers zustimmen, dass die Bedenken gegen die Einheitlichkeit des Briefes nicht gewichtig genug sind, um die Annahme, er sei irgendwann nach dem Tode des Bonifatius in die jetzige Form gebracht worden, zu rechtfertigen. Es lässt sich kein Grund denken, der dazu geführt hätte, Stücke aus vorhandenen Briefen auszuscheiden und sie einem anderen einzufügen, statt sie intakt

andere, die sich Bischöfe und Priester nannten, ohne die Ordination erhalten zu haben; Männer, denen man die schändlichsten Sünden nachsagte[1]). Sie hielten nichts von theologischer Bildung, lachten über die grossen Autoritäten der Vergangenheit und entschlugen sich des Predigens völlig[2]). Für Erteilung der Taufe liessen sie sich bezahlen[3]). Dass sie die kirchlichen Handlungen in der leichtfertigsten Weise verrichteten, ist nicht zu verwundern. Sie unterliessen bei der Taufe die Trinität zu nennen, die Abrenuntiation zu fordern, die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen zu vollziehen. An kirchlichen Unterricht war vollends nicht zu denken[4]). Von anderen hörte man die Behauptung, die Taufe sei überflüssig; um ein katholischer Christ zu werden, genüge die bischöfliche Handauflegung[5]).

Hier war eine durchgreifende Erneuerung nötig. Aber wie schwierig war sie. In einem Brief an Erzbischof Ecbercht von York erwähnt Bonifatius einen Fall, der sicher nicht vereinzelt dastand. Ein Priester hatte sich gegen das Keuschheitsgebot verfehlt: die Sache war offenkundig geworden: er hatte Buse gethan. Danach hatte man ihn in sein Amt zurückkehren lassen; augenblicklich war er der einzige Geistliche in einem nicht unbedeutenden Gau. Bonifatius zweifelte nicht, dass er nach den Kirchengesetzen aus seiner Stellung entfernt werden müsse; aber er hatte niemand, um ihn zu ersetzen. Hätte er ihn nicht in seinem Amte

---

zu bewahren. Nimmt man den Brief, so wie er vorliegt, an, so sehe ich keinen durchschlagenden Grund gegen das Datum.

1) Ep. 66 S. 187 (D. 80 S. 358). Würzb. Samml. 32 ff., 43, 46 S. 81 f.; 53 S. 84.

2) Würzb. Sammlung 19 S. 80: De eo quod sine magistris, sine tractatu s. scripturam intelligere se posse putare. 20: De eo quod sanctos tractatores hieronimum, agustinum parabula nominant. 27: De eo quod nullus praedicat populus.

3) Würzb. Samml. 39 S. 81.

4) Ep. 66 S. 188; Würzb. Samml. 1—15 S. 78—80.

5) Die Behauptung wurde von einem schottischen Presbyter namens Samson aufgestellt (ep. 66 S. 189, D. 80 S. 359). Werner S. 318 erklärt ihn für einen nicht zu verachtenden Feind des Bonifatius, und weiss, dass er nicht die Taufe, sondern nur die Kindertaufe bestritten habe: aber das aus den Worten des Briefes zu entnehmen, ist ganz unmöglich. Möglich ist, dass Samson nur die Notwendigkeit der Wiedertaufe bei formell unrichtiger Taufe bestritt; denn Zacharias hebt nicht nur die Notwendigkeit der Taufe, sondern des Vollzugs iuxta praeceptum Domini in nomine Patris et Filii et Spiritus s. hervor. Die Frage der Wiedertaufe behandelt die Würzb. Sammlung c. 1, 7, 9, 13.

gelassen, so würden die kirchlichen Handlungen in seinem Sprengel aufgehört haben. Die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, konnte er sich nicht entschliessen: jener blieb an seiner Stelle[1]). Hinderte ihn hier der Mangel an Priestern durchzugreifen, wie er gewünscht hätte, so in anderen Fällen die Rücksicht auf die Schwäche der Gemeinden: manchen Priester kannte er als unwürdig; er wusste aber auch, dass die Gemeinde, die von den früheren Verfehlungen nichts wusste, an ihm hing; deshalb duldete er ihn in seinem Amte: er fürchtete, durch die Enthüllung seiner Unwürdigkeit das Vertrauen zu den Trägern des kirchlichen Amtes überhaupt zu stören[2]). Auch die Eigentumsrechte der Grundherren an den Kirchen banden ihm vielfach die Hand; sie ernannten die Priester für ihre Kirchen ohne Einverständnis mit den Bischöfen[3]): von einer Untersuchung der Tüchtigkeit der Ernannten war keine Rede.

Wurden Priester entsetzt, so führte das zu neuen Schwierigkeiten. Zum Teil hingen die Gemeinden ihnen an und machten ihnen den Widerstand gegen die Bischöfe möglich. Man verschloss ihnen die Kirchen; aber sie nahmen die kirchlichen Handlungen auf freiem Felde vor oder verrichteten sie hin und her in den Bauernhäusern[4]). Von den abgesetzten Priestern forderte Bonifatius, dass sie in ein Kloster einträten. Nicht wenige weigerten sich; sie wollten als Laien leben und verlangten, dass ihnen ein Teil des Kirchenguts überlassen würde[5]). Die Aufgabe, die kirch-

---

1) Ep. 100 S. 250 (D. 91 S. 376). Der Brief ist nicht sicher zu datiren. Da es von dem betreffenden Priester heisst, ante multa tempora lapsum in fornicationem et post poenitentiam in officium gradus sui a Francis iterum restitutus est, so kann der Brief erst geschrieben sein, nachdem Bonifatius mit der Reform der fränkischen Kirche durch Karlmann beauftragt war. Dümmler: 746—754.

2) Ib. S. 251: Secretum peccatum revelatum fuerit et scandalizaverit multitudo plebium et per scandalum plurimae peribunt animae et detestatio erit maxima sacerdotum et diffidentia ministrorum aecclesiae.

3) Ep. 68 S. 197 (D. 83 S. 365); Würzb. Samml. 51 f. S. 84.

4) Ep. 66 S. 187 (D. 80 S. 358).

5) Ep. 51 S. 151 (D. 60 S. 324). Hahn, Jahrbb. S. 67, denkt bei palatium regis Francorum an einen Gegensatz, in welchen man den Merowingerkönig zu den Hausmaiern bringen wollte. Die Worte nötigen, wie mich dünkt, nicht zu dieser Annahme: denn der Hausmaier war ja der Vorstand des palatium regis: das Wesentliche war, dass diese Priester bereit waren, auf ihre kirchliche Funktion zu verzichten, nicht aber auf den Genuss des Kirchenguts. Würzb. Samml. 29 S. 80, wo in einem Exzerpt

lichen Besitzverhältnisse zu ordnen, wurde dadurch noch verwickelter[1]). Oft waren die Widerstrebenden am Hofe nicht ohne Stütze[2]); zum Teil erlangten sie wirklich oder angeblich in Rom Absolution, und meinten auf Grund dessen in ihren Stellen bleiben zu können[3]). Überdies waren noch lange Jahre Bischöfe im Amte, die sich ihrer annahmen. An Milo von Trier konnte sich Bonifatius niemals wagen; es wurde ihm je länger je schwerer. Aber Milo blieb bis an sein Ende Bischof[4]).

Es waren Schwierigkeiten, die man wohl mit denen vergleichen darf, welche bei den Kirchenvisitationen der Reformationszeit an den Tag traten. Bonifatius liess sich durch dieselben nicht ermüden und er arbeitete nicht ohne Erfolg. Durch das, was er that, wurde das Fundament gelegt, auf welchem zuerst Pippin und dann Karl der Grosse weiter bauten. Die Blüte der deutschen Kirche unter dem grossen Kaiser hat ihre Wurzel in der Reform des achten Jahrhunderts.

Fragt man, wem das Verdienst derselben zugeschrieben werden muss, so gebührt, wie mich dünkt, ein grosser Teil den beiden Brüdern Karlmann und Pippin. Sie haben sich zur Reform entschlossen, sie ist ihr Werk: denn nicht immer entspringen Reformen aus dem alle erfüllenden Gefühle, dass sie unerlässlich seien. Sie sind am notwendigsten und am schwierigsten, wenn die Gesamtheit ihre Notwendigkeit übersieht oder bestreitet. Glücklich, wenn sich dann eine leitende Persönlichkeit findet, deren Hand stark genug ist, das ins Werk zu setzen, was die Menge nicht will. Wie die Dinge lagen, wäre ohne das kräftige Eingreifen der Fürsten nichts zu erreichen gewesen. In der fränkischen Kirche fehlte es völlig an kirchlichen Männern, welche zu Trägern der Reformidee sich eigneten. Ermöglicht aber war die Thätigkeit der Fürsten dadurch, dass sie an Bonifatius und seinen Schülern die rechten Werkzeuge fanden. Deshalb begann die Reform in Auster: man kann sagen, der kirchliche Zustand, der durch Bonifatius im mittleren Deutschland, am Main und in Hessen, hergestellt war,

---

aus der Schrift De vita contemplativa ausgeführt wird, dass die Priester non ut possessores sed ut procuratores facultates ecclesiae besitzen.

1) Über das Kirchengut handeln in der Würzb. Sammlung c. 28 f., 40 ff., 44, 54.

2) Ep. 55 S. 158 (D. 63 S. 328).

3) Diese Behauptungen kehren zu oft wieder, als dass sie ganz grundlos sein können ep. 42 S. 116 (D. 50 S. 301); 43 S. 121 (D. 51 S. 305); 51 S. 150 (D. 60 S. 324).

4) Vgl. ep. 80 S. 224 (D. 87 S. 371).

bot das Vorbild für die Reorganisation der rheinischen Kirche: von hier pflanzte sich die Bewegung nach Neuster fort.

Das ganze Unternehmen aber war ein deutsches: es vollzog sich im Kreis der fränkischen Kirche, ohne direkte Beteiligung Roms: nicht als päpstlicher Legat hat Bonifatius die deutschen Synoden geleitet, ohne päpstliche Zustimmung wurden die Bistümer konstituirt, und die Metropoliten und Bischöfe ernannt. Aber die Frucht der Reform kam nicht nur der deutschen Kirche zu gut; ohne Zweifel wurde das Ansehen Roms durch die Reform gemehrt: Bonifatius war denn doch päpstlicher Legat; was er in Auster that und in Neuster unterstützte, galt ihm als Ausführung des päpstlichen Auftrags; er und seine Schüler, jetzt die kirchlichen Führer der fränkischen Kirche, dachten anders über die Ausdehnung der römischen Rechte[1], als man im fränkischen Reiche gewohnt war. Mussten sich die Folgen davon nicht alsbald zeigen? Denn wie oft sind die Überzeugungen stärker als das bestehende Recht.

Für den Fortgang der kirchlichen Dinge war nichts wichtiger, als wie sich das Verhältnis der reorganisirten fränkischen Kirche zu Rom weiter gestalten würde. Eine persönliche Verbindung war dadurch gegeben, dass der erste Erzbischof des Reichs zugleich päpstlicher Legat und Vikar war; konnte es bei ihr bleiben? Zacharias dachte nicht anders, als dass sie zu einer dauernden Institution werden sollte[2]: aber das widersprach der ganzen bisherigen Entwicklung der fränkischen Kirche: konnte man fränkischerseits bereitwillig darauf eingehen?

Hier lagen verschiedene Tendenzen vor. Wir verfolgen im nächsten Kapitel ihr Gegeneinanderwirken.

---

1) Ep. 42 S. 111 (D. 50 S. 299), in dem ersten Brief an Zacharias, versichert Bonifatius: Quantoscunque audientes vel discipulos in ista legatione mihi Deus donaverit, ad oboedientiam apostolicae sedis invitare et inclinare non cesso.

2) Zacharias spricht ep. 44 und 45 (D. 52 f.) von dem, qui apostolicae nostrae sedis in illis partibus praesentaverit vicem, als müsste es ständig einen solchen Vikar geben.

Fünftes Kapitel.

Festigung der Verbindung mit Rom.

So wenig man von einer Herrschaft des Papstes in der fränkischen Kirche reden kann, so gab es doch einen Punkt, wo seine moralische Autorität kaum von einer rechtlichen zu unterscheiden war. Niemand zweifelte, dass der Nachfolger Petri die oberste Aufsicht über alles, was zur Lehre der Kirche im weitesten Sinn gehörte, zu führen habe. Er war nicht Herr der Lehre, sodass, was er aussprach, deshalb, weil er es aussprach, gegolten hätte: aber man betrachtete ihn als den zuverlässigen Zeugen des Glaubens und der Sitte der alten Kirche. Und man handelte demgemäss. Im Jahre 742 wandten sich Karlmann und Pippin mit einer Frage über die unerlaubten Ehen an Zacharias [1]). Wir haben wiederholt

---

1) Die Thatsache wird von Zacharias in seiner auf der römischen Synode vom Jahre 743 gehaltenen Rede erwähnt, Mans. XII S. 366: Praeterito anno litteras miserunt archiepiscopi et reges provinciae illius petentes apostolica praecepta, qualiter liceat eis coniugia copulare et quomodo debeant observare. Quibus, quantum dominus dare dignatus est, admonitionis praecepta direximus. Was das Datum der Synode betrifft, so ist anzunehmen, 1. dass sie nach dem 1. April 743 stattfand: denn damals rechnete man in Rom nicht nach Jahren des Artavasdus; vgl. die Datirung von ep. 43—45 (D. 51 ff.); 2. dass sie noch im Jahre 743 abgehalten wurde. Denn Zacharias bezieht sich in seiner Rede auf den im Jahre 742 geschriebenen 42. (D. 50.) Brief des Bonifatius, als im Jahre vorher geschrieben. Auf dasselbe Resultat kommt Loofs, Zur Chronol. etc. S. 30 f. Der Anlass zu der Anfrage war der in diesem Briefe S. 114 erwähnte Fall: das erz-

bemerkt, dass die kirchlichen Vorschriften über die verbotenen Verwandtschaftsgrade sich in Konflikt mit der Sitte und dem Rechtsbewusstsein des deutschen Volkes befanden [1]). Mit Rücksicht hierauf hatte Gregor II. einstmals auf die genaue Durchführung der kirchlichen Eheverbote in Deutschland verzichtet [2]). Aber seine Nachfolger hielten an dieser weitherzigen Anschauung der Dinge nicht fest: schon Gregor III. verpflichtete Bonifatius von neuem, auf die Beobachtung derselben zu dringen [3]). Bonifatius gehorchte; aber die Berechtigung der päpstlichen Forderung wurde von dem öffentlichen Gewissen keineswegs anerkannt: Bonifatius machten Verfehlungen dawider mancherlei Sorgen [4]). Es scheint nun, dass die fränkischen Fürsten wünschten, es möge das Zugeständnis Gregors II. erneuert werden, und dass sie in diesem Sinne an Zacharias schrieben. Der Papst antwortete ablehnend. Man wurde in Deutschland dadurch ohne Zweifel enttäuscht; aber man erhob keinen Einwand dagegen, dass er zu seiner Antwort berechtigt, und dass sie für die Christen verpflichtend sei. Hier sprach der Papst als Wächter und Zeuge der kirchlichen Überlieferung, d. h. im Sinne der Zeit des kirchlichen Rechts. Man fühlte sich durch seine Entscheidung gebunden.

Wie kräftig die Überzeugung war, dass in Lehrfragen der Papst das entscheidende Wort zu reden habe, zeigte sich besonders im Kampfe des Bonifatius gegen zwei Männer, die sich aus der namenlosen Masse seiner kirchlichen Gegner bedeutend herausheben. Er vermochte sie nicht zu überwinden, obgleich die Fürsten ihn unterstützten. Dagegen führte das Eingreifen des Papstes zum Siege.

Zum erstenmal erwähnte Bonifatius in einem Briefe vom August 743 einen religiösen Agitator, namens Aldebert; er bezeichnet ihn als falschen Propheten, er schildert seine wunderbare Macht über das gewöhnliche Volk: durch seinen Einfluss werde es der Kirche entfremdet, nur ihm, der in unmittelbarem Verkehr mit den himm-

---

bischöfliche Schreiben ist eben dieser Brief; die fürstlichen Schreiben sind verloren gegangen. Zacharias beantwortete die Frage in seinem Brief vom 1. April 743 ep. 43 S. 120; er schrieb zugleich an den Betreffenden selbst (a. a. O.) und an Karlmann (S. 121); auf diesen verloren gegangenen Brief bezieht er sich in seiner Synodalrede.

1) Vgl. S. 460 f. und 480.

2) Ep. 27 S. 89 (D. 26 S. 275).

3) Ep. 28 S. 93 (D. S. 279).

4) Ep. 43 S. 120 (D. 50 S. 304). Capit. Lift. Nr. 3 S. 28.

lischen Geistern zu stehen vorgebe, hange es an[1]). Offenbar hielt er ihn für einen sehr gefährlichen Gegner. Wir versuchen uns das Bild dieses Mannes zu vergegenwärtigen.

Aldebert war ein Franke aus niedrigem Stande; eine höchst eigenartige Persönlichkeit[2]): er hatte das Zeug zu einem frommen Volksprediger und zu einem frechen Betrüger und war doch keines von beiden. Er hat eine Selbstbiographie verfasst, von der leider nur ein paar Sätze auf uns gekommen sind; doch genügen sie, ihn zu charakterisiren. Er hielt sich für inspirirt, bezeichnete sich als den heiligen und seligen Knecht Gottes, den berühmten und herrlichen, nach der Erwählung Gottes geborenen, heiligen Bischof Aldebert: schon vor seiner Geburt sei seiner Mutter im Gesichte geoffenbart worden, dass er mit besonderer Gnade ausgerüstet sein werde. Demgemäss behauptete er gewissermassen eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen einzunehmen: von der äussersten Ferne her habe ihm ein Engel des Herrn Reliquien von wunderbarer und unerhörter Heiligkeit gebracht, in ihrer Kraft könne er alles, was er wolle, von Gott erlangen. Sein grösstes Heiligtum war ein Brief des Herrn Jesu Christi selbst: in Jerusalem sei er auf die Erde gefallen und von dem Erzengel Michael am Thore Ephrem gefunden worden; nach mancherlei Wanderungen sei er in seinen Besitz gelangt[3]). Aldebert trat in Neuster als

---

1) Ep. 48 S. 132 (D. 57 S. 314). Zacharias wiederholt die Angaben aus dem verlorenen Briefe des Bonifatius.

2) Die folgenden Angaben aus den Akten der römischen Synode vom 25. Oktober 745 S. 137 ff. (D. 59 S. 316). Ich beschränke mich auf diese Quelle. Willibald scheint keine selbstständige Kenntnis der Sache besessen zu haben. Der einzige eigentümliche Zug, den man bei ihm findet, ist der Vorwurf der Geldgier als Motiv für Aldebert und Clemens c. 7 S. 458. Aber dergleichen Beschuldigungen gegen Ketzer sind zu gewöhnlich, als dass irgend welches Gewicht auf sie gelegt werden könnte. In der passio S. Bonifatii S. 473 ist Aldebert bereits eine sagenhafte Figur. Eben deshalb ist es unzulässig, sie zu benutzen, wie Rettberg, KG. Ds. I S. 369 und Hahn, Jhrbb. S. 68 ff., thun. Hierin hat Scherer S. 274 recht. Othloh hatte ausgesprochenermassen nur die Briefe vor sich (S. 495).

3) Ein Seitenstück zu diesem Brief ist erhalten, gedruckt bei Baluzius Capitularia II S. 1396 ff. Baluzius schreibt seinen Brief der karolingischen Zeit zu; ich finde keinen entscheidenden Grund für diesen Ansatz: er fordert Heiligung des Sonntags, gewissenhafte Entrichtung der Zehnten, straft Störung des Gottesdiensts, nachlässigen Kirchenbesuch, besonders Beteiligung an heidnischem Aberglauben: qui dissimulaverit ad fontes, aut ad arboribus aut ad petra fuerit inventus sacrificare, aut ad sepulcra mortuorum praesumpserit incantare aut in quolibet locis tergere, anathemabo eum. Das passt ebenso für das 7. wie für das 8. und 9. Jahrhundert.

Volksprediger auf. Man kann sich die Weise seines Predigens vorstellen, wenn man das Bruchstück eines seiner Gebete liest, das erhalten ist: „Herr, allmächtiger Gott, Vater des Sohnes Gottes, unseres Herrn Jesu Christi, A und O, der Du sitzest auf dem siebten Throne über Cherubim und Seraphim: grosse Frömmigkeit und süsses Glück ist vor Dir. Vater der heiligen Engel, der Du gemacht hast Himmel und Erde, das Meer und alles, was darinnen ist, Dich rufe ich an und zu Dir schreie ich und Dich lade ich ein zu mir Armen: denn Du hast uns gewürdigt, zu sagen: Was ihr von dem Vater bitten werdet in meinem Namen, das habe ich euch gegeben: Dich bitte ich, zu Dir schreie ich, auf den Herrn Christus vertraut meine Seele". Es liegt eine gewisse Glut religiösen Gefühls in diesen ungeschickten Worten, sodass man begreift, dass das Volk Aldebert zuströmte. Wie mussten vollends die fremdartig und geheimnisvoll klingenden Namen der Engel, die Aldebert beschwor, die stets lebendige Phantasie der Menge erregen. Doch machte er auch auf Bischöfe so tiefen Eindruck, dass ihm die bischöfliche Weihe erteilt wurde. Aber bald erschraken sie über diesen Kollegen. Wenn das Volk sich zu ihm drängte, um die Beichte abzulegen, so hörte man ihn wohl sagen: „Ich weiss alle eure Sünden: denn eure Heimlichkeiten sind vor mir bekannt: es bedarf der Beichte nicht, sondern es sind euch eure vergangenen Sünden vergeben: kehret getrost und frei von Schuld im Frieden in eure Häuser zurück". Wollte einer nach Rom wallfahrten, so widerriet er es ihm: wozu diene es, dass man die Schwellen der Apostel besuche? Die alten, den Aposteln und Märtyrern geweihten Kirchen liebte er nicht. Dagegen richtete er in Wiese und Feld, auf Hügeln und an Quellen Kreuze auf, in der offenen Flur baute er kleine Kapellen: hier hiess er das Volk seine Gebete verrichten. Merkwürdig war der Eindruck, den er überall machte. Der gemeine Mann auf dem Lande, besonders aber die Frauen hingen ihm an als „ihrem heiligen Apostel, Patron und Fürbitter, als einem Manne, der Zeichen und Wunder verrichte"; seine Haare und Nägel verteilten sie als Reliquien; wenn sie zu seinen Kreuzen eilten, sagten sie wohl: die Verdienste des heiligen Aldebert werden uns helfen; wo er predigte, da blieben die Kirchen leer stehen.

Dass Aldebert das Volk hinriss, ist ein Beweis für die religiöse Vernachlässigung desselben. Zu ihm, der aus seiner eigenen Mitte hervorgegangen war und der in geheimnisvoll unverständlichen und zugleich überschwänglichen Formeln von Gott sprach, hatte es mehr Vertrauen als zu den Männern, die sich Bischöfe nannten und doch Soldaten waren. Der handfeste Aberglaube,

der in allen Äusserungen Aldeberts liegt, stiess die Menge nicht ab, fesselte sie vielmehr; sie war genau so abergläubisch wie ihr Prediger. Jedermann glaubte an den Verkehr der Menschen mit den Engeln und himmlischen Heiligen, an Träume und Gesichte, nichts war zu wunderbar, nicht einmal der vom Himmel gefallene Brief, und wenn Aldebert auf der freien Flur und an schattigen Quellen seine Kreuze aufrichtete, waren es nicht die alten unvergessenen heiligen Orte, zu denen es das Volk immer noch hinzog? Aldebert war schwerlich ein Betrüger; er war ein Schwärmer, der auf das Volk wirkte, weil das, was in allen schlummerte, bei ihm greifbare Gestalt gewann[1]).

---

1) Aldebert ist sehr verschieden beurteilt worden: er ist ein Culdeer (Ebrard S. 431), der Führer der national-fränkischen Partei und Vertreter des evangelischen Glaubens (Werner S. 283 und 289, doch vgl. PRE. 3. Aufl. I S. 325), ein talentvoller Mann, der sich in spirituelle Überspanntheit verlor (Rettberg I S. 316 f.), ein Gegner Roms und der römischen Kirchenverfassung (Oelsner, Jhrbb. S. 104), ein Wahnwitziger (Scherer S. 272), ein unklarer Schwärmer und eitler Wicht (Fischer S. 150), ein betrogener oder in Selbsttäuschung lebender Betrüger (Hahn, Jhrbb. S. 68). Abgesehen von Ebrard und Werner wird allgemein angenommen, dass die Angaben des Bonifatius glaubwürdig sind. Urteilte Rettberg, ein gewisser Widerspruch in seinem Berichte sei nicht zu verkennen, so konnte er das nur behaupten, weil er Bonifatius seinem Gegner einerseits einen gegen den Mechanismus der Kirche gerichteten Spiritualismus, andererseits einen rohen Sensualismus schuld geben liess (S. 315 vgl. Werner S. 289 ff.). Aber das sind lediglich falsch angewandte Kategorien. Von „Widerspruch gegen den Mechanismus der Beichte" ist bei Aldebert keine Rede: er behauptet nur, dass er nicht nötig habe, erst die Beichte zu hören: er durchschaue die Sünden auch ohne dies. Die Missbilligung der Pilgerfahrten nach Rom ist von Rettberg ebenso missverstanden. Wenn er fragte, was die Leute in Rom zu suchen hätten, so offenbar deshalb, weil er urteilte, dass sie bei ihm alles finden könnten, was sie bedürften. Dass der Kern seines Wesens die Opposition gegen Rom und die römische Kirchenverfassung gewesen sei (Oelsner l. c.), scheint mir unmöglich. Wie hätte Bonifatius gerade davon schweigen sollen? Es ist schon dadurch ausgeschlossen, dass Aldebert in dem angeblichen Briefe Christi über Rom schrieb: ubi claves regni caelorum constitutae sunt S. 143, und es wäre unerklärlich, da Aldebert vor dem Jahre 743 in Neuster wirkte, wo damals römischer Einfluss sehr wenig zu bemerken war. Ebensowenig kann man ihn als Führer der national-fränkischen Partei betrachten. Die Führer derselben waren Männer wie Milo und Gewilip; aber mit ihnen stellt ihn Bonifatius nirgends zusammen. Für einen Wahnwitzigen hat er ihn nicht gehalten und gewiss mit Recht. Es ist zu viel Methode in seinem Auftreten. Dass er vor frommem Betruge nicht zurückscheute, zeigt der angebliche Brief Christi. Aber damit ist

Neben Aldebert nannte Bonifatius in dem oben erwähnten Briefe einen zweiten ganz anders gearteten Gegner, den Bischof Clemens; während jener in Neuster wirkte, traf Bonifatius mit diesem in Auster zusammen [1]). Er war einer der keltischen Priester, welche die bischöfliche Weihe besassen und ohne festbegrenzten Sprengel in Deutschland thätig waren. Aber nicht die Eigenheiten der keltischen Kirche begründeten den Gegensatz zwischen ihm und Bonifatius, nirgends macht ihm der letztere das Festhalten an spezifisch keltischen Sitten zum Vorwurf: er scheint auf sie weniger Wert gelegt zu haben als die meisten seiner Landsleute. Dieser bei einem Kelten auffälligen Gleichgiltigkeit gegen das Heimische entspricht die eigensinnige Selbstständigkeit der Gedanken, die man auch sonst bei ihm wahrnimmt. Allgemein herrschend war die Überzeugung von der Notwendigkeit des Priestercölibats. Clemens erhob prinzipiellen Widerspruch: er selbst lebte offen in der Ehe und er behauptete, das hindere ihn nicht, ein christlicher Bischof zu sein. Ebenso in andern Punkten: wie unantastbar hoch stand für Kelten [2]) und Römer die Autorität eines Hieronymus und Augustin; er weigerte sich, die Sätze dieser Männer als in jedem Falle richtig anzuerkennen. Die Kirche verbot die Ehe mit der Witwe des verstorbenen Bruders. Clemens urteilte, im Alten Testamente sei sie geboten, deshalb stehe sie jedem Christen frei. Es war herrschende Anschauung in der Kirche, dass Christus durch die Höllenfahrt die Seelen der alttestamentlichen Gerechten aus der Unterwelt befreite, dass aber die Gottlosen dort für den Gerichtstag aufbewahrt würden. Clemens lehrte, nicht einige, sondern alle, welche im Gefängnis der Hölle gebunden waren, Gläubige

---

noch nicht entschieden, dass sein ganzes Gebahren als das eines bewussten Betrügers zu betrachten ist. Zu diesem Urteile hätte man nur dann ein Recht, wenn man einen selbstischen Zweck des Betrugs erkennen könnte. Das ist aber nicht der Fall. Man kann deshalb Aldebert nur als ein Beispiel für jene Krankheitserscheinungen des religiösen Lebens betrachten, die man unter dem Namen der Schwärmerei zusammenfasst. Das Wesentliche war bei ihm weder Spiritualismus noch Sensualismus, sondern der Wahn, in einem unmittelbaren Verkehr mit der jenseitigen Welt zu stehen. Dass sich diese Überzeugung in Formen kleidete, die den Zeitvorstellungen entsprachen, ist nicht weiter auffällig. Das Volk aber fiel ihm zu, weil es von denen, welche seine religiösen Führer hätten sein sollen, vernachlässigt wurde.

1) Dass Clemens in Auster wirkte, folgt daraus, dass Karlmann ihn verhaften lassen sollte, ep. 50 S. 140.

2) Vgl. Columb. Luxov. ep. I. S. 156 f.

und Ungläubige, Anbeter Gottes und Götzendiener, habe der Herr von dort ausgeführt. Wir wissen nicht, wie er diesen Satz begründete, auch nicht, in welchen Zusammenhang er ihn etwa mit der Prädestinationslehre brachte, über welche er ebenfalls eigenartige Ansichten hegte. So viel aber ist klar, dass Clemens die Anschauungen, die er vertrat, bald direkt aus der heiligen Schrift entnahm, bald durch selbstständige Reflexion gewann und dass er Mut genug hatte, seine eigenen Gedanken festzuhalten, auch wenn sie gegen alles Herkömmliche verstiessen. Man hört nicht, dass Clemens einen ähnlichen Einfluss auf das Volk ausübte wie Aldebert. Wie hätte es auch der Fall sein sollen? Er bewegte sich in viel zu singulären Gedankenreihen; am wenigsten eignete er sich dazu, als Führer der iro-schottischen Missionare Bonifatius entgegenzutreten: keltische Christen, die ähnliche Überzeugungen hatten, wie sie einst Columba von Luxeuil beseelten, mussten sich mit nicht geringerem Abscheu von diesem Ketzer abwenden als der römische Erzbischof[1]).

Schon vor dem Sommer 743 war Bonifatius auf beide aufmerksam geworden: er verdammte sie als Diener und Vorläufer des Antichrists und verurteilte sie zur Klosterhaft[2]). Die Aus-

---

1) So verschieden als das Urteil über Aldebert ist das über Clemens nicht. Entweder sieht man nach Rettberg I S. 324 in ihm den Repräsentanten des britischen Einflusses auf Ostfranken, vgl. Werner S. 283; oder man erkennt in ihm einen mehr wissenschaftlichen, theoretischen Opponenten gegen das Römische, vgl. Hahn, Jhrbb. S. 71, Pfahler S. 173. Scherer S. 273 spricht gar von einem origenistischen Universalismus. Für das letztere fehlt jeder Anhalt: dagegen wird Hahns Beurteilung zutreffend sein. Rettbergs Gründe sind ungenügend: wie kann man bei einem Manne, der Wert darauf legte, selbst Bischof zu sein, Abneigung gegen die bischöfliche Ordination behaupten? Und diese ist kein Charakteristikum der britischen Kirche, ebensowenig die Verwerfung des Cölibats.

2) Ep. 48 S. 133 (D. 57 S. 314) v. 22. Juni 744: Bene tua sancta fraternitas iuxta aecclesiasticam regulam eos dampnavit et in custodiam misit. Dass die Verurteilung auf einer Synode geschehen sei, lässt sich aus diesen Worten nicht folgern. Nürnberger nimmt an, dass in der Würzburger Sammlung sich die Überschriften der fehlenden Kanones 22 De simonica heresi quam faciunt per ordinationes; 24 De eo quod dicunt, adulteros episcopos vel praesbiteros in gradum reversos; 25 De eo quod alterum praesbiterum ordinant episcopum, sich auf Aldebert und Clemens beziehen. Wenn das richtig ist, dann muss sich auch c. 23 De eo quod dicunt, omnem scripturam historialiter debere intelligi, auf beide beziehen; denn es ist nicht abzusehen, warum in diesem Satz ein anderes Subjekt angenommen werden sollte, als in dem vorhergehenden und dem nachfolgenden.

führung dieses Spruchs war nur möglich, wenn Karlmann und Pippin ihm den staatlichen Arm liehen. Das muss geschehen sein [1]). Pippin liess überdies die Lehren Aldeberts auf der Synode von Soissons verdammen; er gebot, dass die Kreuze, die er errichtet hatte, entfernt und verbrannt würden. So hoffte man, den Einfluss des Schwärmers auf das Volk zu brechen [2]). Das gelang indessen nicht; um so weniger, da Aldebert und Clemens nach kurzer Gefangenschaft wieder frei kamen [3]). Das Volk hielt an seinem Propheten fest: auf Clemens wurden weitere Kreise wohl jetzt erst aufmerksam. Auch die Gesinnungsgenossen unter den Klerikern blieben treu; wir hören später von einem Bischof Godalsacius, der mit ihnen verdammt wird [4]). Das Eingreifen des Bonifatius erregte nur die Gemüter gegen ihn [5]).

Hier erwies sich die Unterstützung der weltlichen Macht als zu schwach. Auch scheinen die Fürsten Bedenken gegen Zwangsmittel gehabt zu haben, da sie den fränkischen Rechtsanschauungen zuwiderliefen. Woher würde sich sonst ihr Schwanken in der Behandlung Aldeberts und Clemens' erklären? Um so begreiflicher ist, dass Bonifatius ein neues feierliches Urteil der Kirche herbeizuführen suchte. Er dachte nicht zunächst an eine Entscheidung des Papstes, sondern an eine neue deutsche Synode. Sie aber war noch um eines anderen Grundes willen nötig.

Als Karlmann im Jahre 743 gegen die Sachsen zu Felde lag, begleitete Bischof Gewilip von Mainz das Heer. Es gelang ihm, den Namen des Sachsen, der seinen Vater getötet hatte, zu erkunden, und er ermordete ihn. Die That muss gewaltiges Auf-

---

Aber ob es richtig ist, ist keineswegs sicher. Denn die Sätze 22—25 können sich ebensogut auf ungenannte Gegner beziehen, wie die Sätze 19 u. 20.

1) Den Angaben des Mainzer Presbyter S. 474 über Karlmanns Hinneigung zu Aldebert lege ich kein Gewicht bei.

2) Nr. 2 S. 29: Quem publiciter una voce condempnaverunt XXIII episcopi: et allii multi sacerdotis cum consensu principis et populi ita condemnaverunt ipsum Adlabertum, ut amplius populus per falsus sacerdotes deceptus non pereat. Die Verbrennung der Kreuze Nr. 7. Es scheint nicht, dass Aldebert in den Städten viel Anhang fand; denn es ist nur die Rede von den in den Parochien errichteten Kreuzen.

3) Dies ergiebt sich daraus, dass im Jahre 745 beide von neuem zur Einschliessung verurteilt wurden ep. 50 S. 138 (D. 59 S. 317). Hahn Jahrbb. 72 denkt an Befreiung durch Volkswut und Anhang. Die Vermutung scheint mir überflüssig.

4) Ep. 63 S. 182, D. 77 S. 349. Ribbeck (Die s.g. divisio S. 52 Anm. 18) erklärt den Namen für eine Unform und konjizirt Godalsadus.

5) Ep. 50 S. 139 (D. 59 S. 317).

sehen gemacht haben; man sprach lange von ihr: ein späterer Dichter hat sie nicht ohne eine gewisse Kraft anschaulicher Schilderung in Verse gebracht: er lässt Gewilip den Mörder seines Vaters zu einer Unterredung inmitten der Weser auffordern: als der Sachse nichts ahnend auf den Bischof zuritt, habe der ihn mit den Worten durchbohrt: Nun trifft dich der Stahl, der meinen Vater rächt. Lautlos sei der zum Tod Getroffene vom Pferde in die Wellen gesunken, die That des Bischofs aber habe den Kampf zwischen beiden Heeren eröffnet, und einen glänzenden Sieg hätten die Franken über die Sachsen errungen [1]). Unmöglich konnte Bonifatius einer solchen That gegenüber schweigen: er musste den Beschlüssen gegen die Beteiligung der Priester am Kriege Achtung verschaffen, wenn nicht alles bisher erreichte wieder erschüttert werden sollte. Das Urteil über Gewilip aber konnte nur auf einer Synode gesprochen werden.

Wenn Bonifatius Karlmann und Pippin veranlasste, im Frühjahr 745 eine gemeinschaftliche Synode aus dem ganzen fränkischen Reich zu berufen, so ist einleuchtend, dass er den Beschlüssen möglichst grosses Gewicht verleihen wollte. Leider ist ein Protokoll dieser Synode nicht erhalten. Auch der Bericht, den Bonifatius nach Rom sandte, ist verloren. Wir sind auf die Antwort des Papstes angewiesen [2]). Die Beschlüsse waren in jeder Hinsicht durchgreifend. Bischof Gewilip wurde abgesetzt; zugleich erneuerte man die Bestimmungen gegen die unwürdigen Priester überhaupt. Das gleiche Los wie der Bischof von Mainz hatten Aldebert und Clemens; mit Zustimmung der Fürsten wurden sie ihrer bischöflichen Würde entkleidet und von neuem zur Busse in klösterlicher Haft verurteilt [3]). Ferner wurden die Bestimmungen

---

1) Pass. Bonif. S. 471 und Othloh S. 495 f.; vgl. oben S. 395 Anm. 4.

2) Ep. 51 S. 148 ff. (D. 60 S. 323) v. 31. Okt. 745, vgl. ep. 52 S. 152 ff. (D. 61 S. 325). Rettberg hat (I S. 365) die Vermutung ausgesprochen, dass die ep. 59 S. 168 (D. 73 S. 340) genannten 6 Bischöfe die Teilnehmer der Synode seien, ausser ihnen noch zwei ungenannte (vgl. ep. 60 S. 177, D. 74 S. 345). Von den sechs Bischöfen des 59. Briefs kennen wir vier: Bonifatius, Burchard, Abel und Willibald, denn die Identifikation von Wera mit Witta und von Werberhtus mit Hartbert, die Rettberg vornimmt, ist von mehr als fraglichem Werte. Überhaupt ist, soviel Zustimmung Rettbergs Vermutung auch gefunden hat, dieselbe weder bewiesen, noch ist ein Beweis möglich. Denn ep. 59—61 lassen sich nicht genauer datiren, als dass sie vor 747 verfasst sind. Jedenfalls ist Hefeles, CG. III S. 532, und Scherers, S. 211, Erinnerung am Platze, dass die acht Bischöfe nicht die Mehrzahl der Teilnehmer gewesen sein können.

3) Nach dem Berichte Denehards vor der römischen Synode S. 137.

der Synode von Estinnes über die jährlichen Abgaben von dem Kirchengut, das sich in Händen von Laien befand, wiederholt und dadurch als giltig auch in Neuster erklärt. Die wichtigste Angelegenheit jedoch, welche die Synode beschäftigte, war die Bestimmung eines festen erzbischöflichen Sitzes für Bonifatius. Seit dem Jahre 742 war er als austrasischer Erzbischof anerkannt; seine Stellung war aber insofern eine höchst unregelmässige, als er nicht an der Spitze einer der deutschen Diözesen stand. Darin lag, dass sein Amt lediglich ein persönliches war: im Falle seines Todes erlosch das austrasische Erzbistum. Karlmann, der die Erhebung des Bonifatius zum austrasischen Erzbischof vollzogen hatte, konnte das so wenig wünschen als Bonifatius; beiden musste daran liegen, das Amt, dass sich für die kirchliche Reform so wertvoll erwiesen hatte, dauernd zu erhalten. Demgemäss beschlossen die Fürsten, eines der deutschen Bistümer zum Erzbistum zu erheben und zugleich Bonifatius zu übertragen. Das geschah nicht um Bonifatius willen; ausgesprochenermassen dachte man dabei an die Zukunft [1]. Die Wahl zur deutschen Metropole traf Köln, und hierfür wird der Wunsch des Bonifatius massgebend gewesen sein [2]: Köln lag in der Mitte zwischen den beiden Gebieten, in welchen er gewirkt hatte: Friesland und Hessen-Thüringen, und der Kölner Sprengel grenzte an das noch heidnische Deutschland: von hier aus war die Missionsthätigkeit unter den Sachsen leichter zu eröffnen, als von irgend einem andern deutschen Bischofssitz. Den Gedanken an sie hat ja Bonifatius nie aufgegeben.

Auf der Synode fehlte es nicht an Widerspruch gegen diese Massregel: alle Gegner des Bonifatius mussten sich gegen den Abschluss der Reorganisation der austrasischen Kirche erheben [3].

Die beiden fügten sich auch diesmal der Einschliessung nicht: illi non in poenitentia degunt, ut iudicatum est; sed e contrario adhuc populum seducunt. Das erklärt sich daraus, dass im fränkischen Reiche Ketzerei kein staatliches Vergehen war, also durch die Staatsgewalt nicht bestraft wurde, vgl. Löning, D. KR. II S. 48 ff.

1) Ep. 51 S. 149 (D. 60 S. 323): Quod elegerunt unam civitatem omnes Francorum principes . . ., quatenus ibi sedem metropolitanam perpetuo tempore habere debeas . . et post tui successores perpetuo iure possideant; hoc quod decreverunt, nos laeto suscepimus animo, eo quod ex Dei nutu factum est.

2) So schon Rettberg I S. 366. Die Motive für die Wahl Kölns sind in den Worten des Zacharias ziemlich deutlich angegeben: ep. 51 S. 149 (D. 60 S. 323): Unam civitatem coniungentem usque ad paganorum fines et in partes Germanicarum gentium, ubi antea praedicasti.

3) Ep. 51 S. 149 (D. 60 S. 324): Siquidem falsi sacerdotes et scisma-

Doch blieb der Widerspruch zunächst wirkungslos; Bonifatius konnte nach Rom berichten, dass die fränkischen Fürsten Köln zu seinem und seiner Nachfolger Metropolitansitz erwählt hätten. Offenbar wurden die Synodalbeschlüsse wie bisher üblich in einer fürstlichen Verordnung bekannt gemacht. Bonifatius sah sie als fest und giltig an.

Von dem Verhältnis der fränkischen Kirche zu Rom war, soviel wir sehen, auf dieser Synode nicht die Rede. Gleichwohl zeigt gerade sie, dass wenn auch die römischen Rechte keine andern waren als im sechsten Jahrhundert, die römische Macht gestiegen war. Von den verschiedensten Seiten wurde das anerkannt. Karlmann und Pippin wünschten, dass der Papst ausdrücklich seine Zustimmung zur Erhebung Kölns zur Metropole erkläre [1]). Sie verstanden das nicht so, dass ihre Wahl erst durch die Bestätigung des Papstes rechtskräftig werde, oder dass es ihnen verwehrt sei, ihre Bestimmung wieder abzuändern; aber es lag ihnen doch daran, im Einverständnis mit Rom zu handeln. Zacharias war sehr bereitwillig, ihren Wunsch zu erfüllen: die Art, wie er es that, zeigt, dass er ihn in vollerem Sinne verstand, als er gemeint war: er bestätigte kraft der Autorität des seligen Petrus Köln für alle Zeiten als Sitz des austrasischen Metropoliten [2]).

Appellationen nach Rom waren in der fränkischen Kirche vor Bonifatius beinahe unerhört. Wenn sie vorkamen, so mit ausdrücklicher königlicher Genehmigung. Nach und nach wurde das anders. Wir haben berührt, dass Bonifatius in der Reform des Klerus dadurch gehindert wurde, dass Männer, die er verurteilte, nach Rom appellirten; erklärlich: sie wandten sich an die Instanz, die ihr Richter als über sich stehend anerkannte. Jetzt that Gewilip von Mainz den gleichen Schritt. Er fügte sich dem Urteil der Synode nicht und appellirte an den Papst. Als Bonifatius seinen Bericht

---

tici hoc impedire conati sunt, quorum vanum agonem Dominus dissipabit et illa faciet stabilita, quae sanctorum patrum statutis conveniunt concordare. Eine, freilich höchst verwirrte, Kunde von diesem Gegensatz hat auch Liudger, vit. Greg. 4 S. 71: er lässt die Opposition die Versammlung verlassen.

1) Ep. 51 S. 152 (D. 60 S. 325): Juxta petitionem Francorum.

2) Dass Zacharias eine Bestätigungsbulle dieses Inhalts für Bonifatius ausstellte, sagt er ausdrücklich ep. 51 S. 152 (D. 60 S. 325). Es ist höchst wahrscheinlich, dass die Bestätigungsbulle für Mainz ep. 81 S. 226 (D. 88 S. 373) nichts anderes ist als eine der späteren Tradition gemässe Umarbeitung der von Zacharias für Köln ausgestellten Bulle. Vgl. Oelsner, Jahrbb. S. 22; Fischer, Bonif. S. 289; Loofs, Zur Chronol. etc. S. 50 ff.

nach Rom sandte, war er bereits auf dem Wege dorthin. Dass Gewilip das letzte Mittel ergriff, um seine verlorene Stellung zu retten, kann nicht wunder nehmen. Aber es war bedeutend, dass ein Glied des fränkischen Episkopats, das der Oppositionspartei angehörte, dadurch thatsächlich das Recht des Papstes anerkannte, Disziplinarfälle in der fränkischen Kirche zu entscheiden. Zacharias nahm in diesem Falle wirklich die Stellung des obersten Richters ein. Dessen war er sich sehr wohl bewusst: er beruhigte Bonifatius über den Erfolg der Appellation, indem er die Grundsätze für die Disziplin, nach denen jener handelte, feierlich und ausdrücklich anerkannte, aber er wusste sich zugleich die Freiheit zu wahren, über Gewilip zu entscheiden, wie er wollte [1]).

So wenig als Gewilip fügten sich Aldebert und Clemens. Zwar appellirten sie nicht nach Rom; aber sie entzogen sich der Klosterhaft und waren wieder in der früheren Weise thätig. Karlmann und Pippin beharrten dabei, sie gewähren zu lassen. In dieser Sache rief Bonifatius die päpstliche Hilfe an. Durch seinen Presbyter Denehard sandte er ein Schreiben nach Rom, in dem er das Verlangen aussprach, dass der Papst sein Ansehen für ihn in die Wagschale werfe, um die Anhänglichkeit des Volkes an beide Männer, besonders an Aldebert zu brechen und die Fürsten zum Einschreiten gegen sie zu veranlassen: der Papst sollte das Urteil der Synode bestätigen und die Einschliessung der beiden Ketzer von Karlmann und Pippin fordern [2]). Wie sehr ihm die Sache am Herzen lag, sieht man daraus, dass er in einem Brief an einen Freund aus früherer Zeit, der sich damals am römischen Hofe befand, den Diakon Gemmulus, diesen nosh besonders aufforderte, die Sache zu betreiben [3]).

Es bedurfte wohl kaum dessen Fürwort bei dem Papste; denn Zacharias selbst konnte die Gelegenheit nur erwünscht sein, sich als obersten Schützer der kirchlichen Lehreinheit und obersten Inhaber der kirchlichen Disziplinargewalt zu beweisen. Deshalb begnügte er sich nicht, das in Deutschland gefällte Urteil zu bestä-

---

1) Ep. 51 S. 151 (D. 60 S. 325): Dum advenerit, ut Domino placuerit, fiet. Die allgemeine Phrase band ihn in keiner Hinsicht. Die Anerkennung der Grundsätze des Bonifatius S. 150.

2) Der Brief des Bonifatius in den Akten der römischen Synode S. 137 ff. (D. S. 317).

3) Ep. 53 S. 154 (D. 62 S. 327), die Antwort des Gemmulus. Gegen die Beschuldigung, Bonifatius habe Gemmulus bestochen, vgl. die scharfen, aber nicht unzutreffenden Worte Hefeles, CG. III S. 541.

tigen[1]), sondern er stellte am 25.—27. Oktober 745 vor einer römischen Synode eine neue Untersuchung gegen die beiden Ketzer an und liess sie von dieser Synode eigens verurteilen. Aldebert wurde seines Bischofsamtes entsetzt, zur Busse verurteilt und im Falle ferneren Widerstands mit dem Anathema bedroht. Strenger war das Gericht über Clemens: über ihn und seine Anhänger wurde der Bann sofort verhängt. Die ganze wortreiche Feierlichkeit, mit welcher die römische Kirche ihr Handeln zu umgeben liebt, wurde bei der Untersuchung und dem Urteilsspruch in Anwendung gebracht; aber sie kann doch nicht verhüllen, dass die erste Voraussetzung für einen gerechten Richterspruch ausser acht gelassen wurde: die Beklagten waren weder vor das Gericht geladen, noch wurden sie vor dem Gericht gehört. Gerade daraus ergiebt sich klar, dass die ganze Synode als politische Massregel des Papstes beurteilt werden muss[2]). Wollte er die Probe machen, ob das Gewicht des päpstlichen Namens schon so erstarkt sei, dass die Ansprüche Roms sich verwirklichen liessen?

Die Probe misslang. Das päpstliche Urteil war ausgesprochen; es wurde nach Deutschland mitgeteilt. Aber hier wurde es keineswegs als endgiltig anerkannt[3]). Die Verurteilten, Aldebert und Clemens, fügten sich ihm nicht; laut behaupteten sie ihre Unschuld[4]), und was wichtiger war, die Fürsten erachteten sich nicht für verpflichtet, es auszuführen; obgleich sie vom Papste dazu aufgefordert wurden, ordneten sie die Einschliessung der Verurteilten nicht an[5]). Zacharias musste sich entschliessen, die Sache vor

---

1) Dahin ging die Bitte des Bonifatius ep. 50 S. 138 und 140 (D. S. 318). Wenn Gemmulus, ep. 53 S. 155 (D. 62 S. 327), sagt, quod vos non sperabatis, fieri suggessimus, so bezieht sich das auf die Verurteilung durch eine römische Synode.

2) Das ausführliche Protokoll der Synode ep. 50 S. 136 ff. (D. 59 S. 316); die drei Sitzungen sind auf denselben Tag datirt, was nicht geradezu unmöglich, aber unwahrscheinlich ist.

3) Hahn, Jhrbb. S. 80 urteilt: „Das Verhältnis des Papstes zu den Franken tritt dadurch auf eine neue Entwickelungsstufe.“ Ich kann dem nicht beistimmen: es wäre nur der Fall, wenn die päpstliche Entscheidung anerkannt und ausgeführt worden wäre. Dass das nicht geschah, beweist ep. 63 S. 182 (D. 77 S. 349).

4) Am 5. Januar 747 schreibt Zacharias von ihnen: Sin in superbia perstiterint, contumaciter proclamantes, reos se non esse etc. (ep. 63 S. 182 f., D. S. 349). Hier ist auch Godalsacius genannt, vgl. S. 543 Anm. 4.

5) Hahn, Jahrbb. S. 100 schliesst aus den Worten: in medium deducantur (ep. 63 S. 182), dass sie im Kerker und Ketten lagen. Das liegt in den Worten nicht: sie fordern lediglich, dass sie von neuem vor eine Synode

eine deutsche Synode zu nochmaliger Verhandlung zu verweisen [1]). Freilich nahm er zugleich die letztinstanzliche Entscheidung für Rom in Anspruch: aber indem er sich verpflichtete, in diesem Falle eine neue Untersuchung in Gegenwart der Angeklagten und zweier oder dreier tüchtiger deutscher Priester, offenbar als Zeugen, anstellen zu lassen, behandelte er selbst das mit so viel Feierlichkeit im Jahre vorher gefällte Urteil als nichtig [2]).

Wir wissen nicht, ob die neue Verhandlung gegen beide Männer zustandegekommen ist: sie verschwinden nun vom historischen Gesichtsfelde: es ist ebenso möglich, dass sie bei ihrem Widerspruche verharrten, als dass sie sich endlich beugten [3]). Aber auch im ersten Falle muss man annehmen, dass ihr Einfluss gebrochen war: der Autorität des Papstes und seines Legaten ist er erlegen. Und darin zeigt sich wieder die Kräftigung der römischen Macht. Die Rechtsverhältnisse waren zu spröde, um umgewandelt zu werden. Aber das Ansehen Roms, seine Herrschaft über die Gemüter der Menschen, war im Aufschwunge.

Dass die päpstlichen Ansprüche, soweit sie gegen fürstliche Rechte verstiessen, undurchführbar waren, erfuhr Bonifatius in der

---

gestellt würden; darüber, ob sie frei oder gefangen waren, sagen sie nichts aus. Die neue Untersuchung aber wäre unerklärlich, wenn sie gefangen gewesen wären; denn damit war dann die Sache dem römischen Urteil und den Wünschen des Bonifatius gemäss entschieden. Unter der Voraussetzung, dass das römische Urteil von den fränkischen Fürsten als verbindlich anerkannt wurde, ist die Wiederaufnahme des Prozesses einfach unerklärlich. Die Meinung von Buss S. 286, die Verurteilten hätten vorgegeben, sie seien in Rom freigesprochen, lässt sich durch nichts begründen.

1) Ep. 63 S. 182 (D. 77 S. 349).

2) Ib. S. 183.

3) Der Mainzer Anonymus erzählt S. 474 von Aldebert, dass er lange im Kloster Fulda gefangen gewesen sei; endlich sei es ihm gelungen zu entfliehen: auf der Flucht sei er von Schweinehirten erschlagen worden. Es fehlt jede Bestätigung dieser Nachricht. Was Clemens anlangt, so führt eine letzte Spur von ihm vielleicht nach Baiern. R. Zierngibl hat in den N. Abh. der baier. Akad. I, 1779 S. 246 einen Brief eines Clemens peregrinus an Tassilo, alle Bischöfe, Edle und Mächtige der Baiern mitgeteilt. Er erhielt ihn von dem gelehrten Abt Frobenius von St. Emmeram, der ihn einem Salzburger Kodex des 9. oder 10. Jahrh.'s entnommen hatte. Der Brief enthält eine Aufforderung zu tapferem Kampfe wider die Heiden und mit vielen biblischen Beispielen belegte Segenswünsche dafür. Zierngibl identifizirte diesen Clemens mit dem keltischen Bischof. Aber das ist doch nur eine Möglichkeit. Es fehlt jeder Anhaltspunkt, der das Recht dieser Annahme bewiese.

wichtigsten Frage dieser Zeit, in der des austrasischen Erzbistums. Im Sommer 745 schien seine Begründung gesichert; die Fürsten hatten sie beschlossen, die Synode zugestimmt, der Papst gebilligt; gleichwohl kam sie nicht zum Vollzug [1]). Welche Umstände der Opposition gegen diese Einrichtung vermehrtes Gewicht gaben, wissen wir nicht: Thatsache ist indes, dass das Bistum Köln in Agilolf einen neuen Bischof erhielt [2]) und dass Bonifatius sich entschliessen musste [3]), die Leitung des durch Gewilips Entsetzung erledigten Mainzer Sprengels zu übernehmen [4]). Er hatte nicht nur auf einen bischöflichen Sitz zu verzichten, der ihm wegen seiner Lage in der Nähe des Missionsgebietes erwünscht war, die Hauptsache ist, dass die Gründung eines austrasischen Erzbistums vertagt wurde. Mainz wurde nicht zur Metropole erhoben [5]): er

1) Diese Thatsache ergiebt sich aus den Worten des Zacharias ep. 66 S. 192 (D. 80 S. 361): Alia scripta tuae fraternitatis continebant, quod iam olim de Agrippina civitate scripsisti, quod Franci non perseveraverunt in verbo quod promiserunt. Denn unter dem, was die Franken hinsichtlich Kölns versprachen, kann nur an die Bestimmung zur deutschen Metropole gedacht werden. Das zeigt die Fortsetzung: et nunc moratur tua fraternitas in civitate Magontia. Der Satz erweist, dass der Beschluss von 745 nie zur Ausführung kam. Die Nachricht Hincmars (ep. 31, 8 Mign. 126, c. 214): Winfrit . . aliquandiu in civitate Agrippinensi Colonia sedit, kann dem gegenüber nicht in Betracht kommen: sie ist nur ein Schluss aus ep. 51.

2) Er ist in der Überschrift der im Sommer 747 verfassten ep. 67 S. 193 (D. 82 S. 362) genannt.

3) Ep. 66 S. 192 (D. 80 S. 361).

4) Zur Geschichte des Bist., bezw. Erzbist. Mainz seit Bonifatius: Böhmer, Regesta archiepisc. Maguntinens. bearbeitet v. Will. 1877 ff. Die Urk. bei Gudenus, Cod. dipl. anecdot. res Mogunt. illustrant. 1743 ff.

5) Dass Mainz Erzbistum wurde, ist die traditionelle Anschauung, vertreten durch Willibald c. 8 S. 459 und Liudger vit. Greg. 4 S. 71, auch bei den Neueren vorherrschend. Andrerseits behauptet Oelsner Jhrbb. S. 31: Aus einem Nuntius Roms, der den Mittelpunkt der gesamten Staatskirche hatte bilden sollen, war er zu einem einfachen Bischofe des Reichs geworden. Weder diese noch jene Auffassung scheint mir zutreffend. Mainz wurde im Jahre 745 oder 746 nicht Erzbistum, ebensowenig i. J. 751 (vgl. über ep. 81 (D. 88) S. 546 Anmerk. 2.): das folgt sicher daraus, dass des Bonifatius Nachfolger Lul nicht Erzbischof, sondern Bischof war: frühestens im Jahre 780 wurde Mainz Erzbistum. Bonifatius aber hörte nicht auf Erzbischof und päpstlicher Legat zu sein: so nennt ihn Zacharias ep. 67 S. 194 (D. 82 S. 363) 1. Mai 748, so nennt er sich selbst ep. 70 S. 200 (D. 78 S. 350) a. 747; als erzbischöflich bezeichnet er sein Amt S. 201; so nennt ihn Pippin (Dipl. für Fulda Dronke Nr. 5 S. 4: legatus germanicus ab apostolica sede directus): er selbst erlitt also keine Einbusse seiner

selbst blieb zwar Erzbischof und päpstlicher Vikar, aber seine Stellung war wie früher eine rein persönliche, obgleich er jetzt Bischof einer deutschen Diözese war.

Bonifatius wird gethan haben, was in seinen Kräften stand, um diesen Beschluss zu verhindern[1]), aber er vermochte den Widerstand nicht zu brechen, der ihm entgegentrat. Die Fürsten, welche ihm die Reform der fränkischen Kirche ermöglicht hatten, liessen die Hand sinken, als es galt, die letzte Massregel durchzuführen, die ihren Bestand gewährleisten sollte. Wir bemerken: Das geschah nicht nur in Auster; in Neuster wiederholte sich ganz das Gleiche. Pippin hatte Abel zum Erzbischof von Rheims erhoben: aber der von ihm gewählte Metropolit konnte sich in seinem Erzbistum nicht behaupten; es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass er sich schliesslich in das Kloster Laubach zurückzog, in dem er einstmals Mönch gewesen war[2]). Sein Name wurde aus dem Katalog der Rheimser Bischöfe getilgt[3]). Das konnte nur geschehen, wenn Pippin es ihm an der nötigen Unterstützung fehlen liess. Als Grimo von Rouen starb, erhielt sein Nachfolger Reginfrid die erzbischöfliche Würde nicht[4]); auch dies muss von Pippin ausgegangen sein[5]); er verzichtete auf die Wiederherstellung

---

Stellung: aber seine Gedanken für die Zukunft wurden gekreuzt. Der Papst war stets von der Voraussetzung ausgegangen, dass das Amt des Bonifatius dauern sollte auch nach seinem Tode, vgl. ep. 44 S. 123 f. (D. 52 S. 306): Nullus audeat . . . post vestram de hoc seculo evocationem nisi is qui apostolicae nostrae sedis in illis partibus praesentaverit vicem etc. vgl. ep. 45 S. 125 (D. 53 S. 307); er hatte dies in der Bestätigungsbulle für Köln eben feierlich ausgesprochen, ep. 51 S. 152 (D. 60 S. 323). Nun liessen die Fürsten den Kölner Plan fallen: sie sprachen damit aus, dass Bonifatius in seinem Amte als Erzbischof und päpstlicher Legat keinen Nachfolger haben sollte. Dass der Beschluss so gemeint war, beweist der Erfolg: Bonifatius hatte zwar einen Nachfolger als Bischof von Mainz, seine übrigen Ämter aber erloschen mit seinem Tode. Die Angabe der Annal. Lauriss. min. z. J. 746: Bonifatius Magontiacae civitatis episcopus ordinatur, ist demnach richtig: man wird ihr auch inbezug auf das Jahr Glauben schenken dürfen.

1) Vgl. ep. 79 S. 219 (D. 86 S. 368).

2) Vgl. S. 526 Anm. 3.

3) Gesta abb. Lobb. 7.

4) Zacharias bezeichnet Reginfrid in der Überschrift der ep. 67 S. 193 (D. 82 S. 362) nur als Rodomagensis episcopus.

5) Dass in der ganzen Sache die weltliche Macht handelte, sagt Bonifatius ep. 79 S. 219 (D. 86 S. 368) a. 751 ausdrücklich: Quod (Franci) promiserunt, tardantes non impleverunt et adhuc differtur et ventilatur et quid inde perficere voluerint ignoratur.

des Metropolitanverbandes in Neuster. Er konnte es, ohne seine kirchlichen Reformpläne aufzugeben. Denn je entschiedener er die Leitung auch der kirchlichen Dinge selbst in die Hand nahm, um so weniger bedurfte es der Erzbischöfe als Mittelsmänner zwischen ihm und den Bischöfen, oder ihm und dem Papste. Man sieht, das Verhalten der Fürsten erklärt sich daraus, dass sie sich als Leiter der fränkischen Landeskirche fühlten. Was sie thaten, war nicht gegen den Papst und dessen Autorität gerichtet; aber es ist doch zweifellos, dass die Durchführung der römischen Ansprüche viel schwerer war, wenn der Papst sich einem Fürsten, als wenn er sich einem von ihm geweihten Erzbischof gegenüber befand. Deshalb ist der Wunsch des Papstes begreiflich, dass der ursprüngliche Plan zur Ausführung komme. Für Bonifatius aber war die Sache in jeder Hinsicht schmerzlich: er hat nie den Plan, das erzbischöfliche Amt dauernd wieder zu beleben, aufgegeben: mit der ihm eigenen Treue hat er diesen Gedanken und die Hoffnung auf seine Verwirklichung festgehalten: aber sie schien in weite Ferne gerückt. Auch seine eigene Stellung wurde gestört: er hiess noch Vikar des Papstes, aber er war es nicht mehr in dem Sinne, wie unter Gregor III.

Dafür ist ein Vorgang, der in Baiern spielt, charakteristisch.

Zacharias hatte seine Legatenrechte über Baiern nach Odilos Besiegung ausdrücklich anerkannt [1]). Bonifatius machte von denselben Gebrauch, indem er in einem zweifelhaften Fall eine kirchliche Entscheidung erliess. Der Anlass war dieser: ein bairischer Priester, der der lateinischen Sprache nicht mächtig war, pflegte in nomine patria et filia et Spiritus sancti zu taufen. In der ängstlichen Bedenklichkeit, welche sich bei Bonifatius je länger je mehr steigerte, urteilte er, die von jenem Priester vollzogenen Taufen seien ungiltig [2]). Er musste indessen den Schmerz erleben, dass seine Entscheidung als irrig angefochten, dass gegen dieselbe in Rom Einsprache erhoben wurde. Der Widerspruch ging aus von zwei Mönchen Namens Virgilius und Sidonius. Wenigstens über die Persönlichkeit des ersteren sind Nachrichten auf uns gekommen. Er war ein Kelte und wirkte eine Zeitlang in seiner Heimat als Abt des Klosters Aghaboe [3]). Dann verliess er Ir-

---

1) Ep. 49 S. 135 (D. 58 S. 316) 5. Nov. 744 vgl. S. 517.

2) Ep. 58 S. 167 f. (D. 68 S. 336).

3) S. Zimmer, N. A. XVII S. 211, der folgende Notiz mitteilt: Vergil, der Geometer, Abt von Aghaboe, starb in Deutschland im 30. Jahr seiner Bischofswürde. Das Todesjahr V.'s ist 789.

land und ging nach dem Kontinent. Nun verbrachte er einige Jahre am Hofe Pippins. Dieser schätzte ihn wegen seiner Gelehrsamkeit [1]). In der That war er ein Mann, der selbstständige Gedanken hatte: aus der Kugelgestalt der Erde scheint er auf die Existenz von Antipoden geschlossen zu haben [2]). Pippin empfahl ihn dem Herzog Odilo als Nachfolger des inzwischen verstorbenen Bischofs Johannes von Salzburg: so kam Virgil nach Baiern. Die Salzburger Diözese erhielt an Stelle eines von Bonifatius eingesetzten Bischof einen von dem Fürsten ernannten Leiter: die Verschiebung der Verhältnisse ist unverkennbar. Virgil hatte Bedenken, sich die bischöfliche Weihe erteilen zu lassen: er übernahm deshalb zwar die Leitung des Bistums; aber die Handlungen, welche nur ein Bischof vollziehen konnte, liess er durch einen schottischen Regionarbischof Namens Tuti verrichten [3]), den man seiner griechischen Sprachkenntnisse halber auch Dobdagrecus nannte [4]).

Das Verhältnis Virgils zu Pippin, mehr noch seine Appellation nach Rom schliessen aus, dass er sich in prinzipiellem Gegensatz zu der Reformthätigkeit des Bonifatius befand [5]). Gleichwohl war er nicht geneigt, Bonifatius als kirchliche Autorität anzuerkennen. Und der Papst gab ihm und seinem Gesinnungsgenossen Recht gegen den Legaten. Dieser fügte sich der päpstlichen Entscheidung: aber er war nicht gesonnen, auf seine Aufsichtsrechte über Salzburg zu verzichten: da er an den Ansichten Virgils über die Antipoden Anstoss nahm, so erhob er Anklage gegen ihn in Rom. Zacharias war von der Seelenverderblichkeit der unerhörten

---

1) Vgl. Convers. Bogoar. 2 M.G. Scr. XI, S. 6 und Alc. carm. 109, 24 S. 340.

2) Ep. 66 S. 191 (D. 80 S. 360). Man deutet die Stelle sehr verschieden, vgl. Scherer S. 297 f.

3) Convers. Bogoar. 2. Vgl. ep. 66 S. 190 f. (D. 80 S. 360); die Stelle gehört zu den sehr wenig durchsichtigen Äusserungen des Papstes. Dass nach Johannes Tod die Verfügung über das Bistum Salzburg von Odilo in die Hand genommen wurde, zeigt, wie energisch der letztere auf seinen kirchenpolitischen Rechten bestand. Brev. notit. 8, 5 (S. 34): Cum Virgilius peregrinus donante Otilone duce suscepit regnum ipsius Juvavensis sedis.

4) Meichelbeck, H. Fr. I, 2 Nr. 120 S. 91: Tuti Grecus advena episcopus Scottus.

5) Rettbergs Urteil II S. 234, dass Virgil als Brite wohl die älteren Formen seiner vaterländischen Kirche durchzuführen suchte, entbehrt jeden Haltes: zwischen Bonifatius und Virgil handelte es sich nirgends um Eigenheiten der keltischen Kirche. Der Gegensatz scheint viel mehr persönlich als sachlich gewesen zu sein.

Meinungen Virgils ebenso tief durchdrungen wie sein Legat: er bedrohte ihn und forderte Odilo auf, ihn zur Verurteilung nach Rom zu senden. Doch gelang es dem Herzog[1]), den Papst über die Orthodoxie seines Bischofs zu beruhigen: Virgil blieb in seiner Stellung: er wurde später noch konsekrirt und so in aller Form Bischof von Salzburg.

Der Vorgang zeigt, dass Bonifatius die Männer, welche in den grossen Fragen als seine Gesinnungsgenossen gelten müssen, keineswegs so beherrschte, wie er wünschen musste. Enthält die Erzählung über seinen Zwiespalt mit Chrodegang von Metz[2]) irgend einen historischen Kern, so haben wir ein zweites Zeugnis für diese Thatsache.

Sollten nicht diese Verhältnisse bei Karlmann dafür mitbestimmend gewesen sein, dass er die Errichtung eines austrasischen Erzbistums zunächst unterliess? Es war wertvoll, wenn es der Ordnung und der Einigkeit in der Kirche diente: wurde es ein Grund zu Reibereien, so war es nur schädlich.

Das Verhältnis zu Rom wurde, wie gesagt, durch die Frage des austrasischen Erzbistums nicht direkt berührt. Hier trug die Lebensarbeit des Bonifatius Frucht: er hatte die deutschen Fürsten und Bischöfe daran gewöhnt, kirchliche Massregeln stets im Einvernehmen mit Rom zu treffen. Fragen und Antworten gingen hin und her: der Papst liess keine Gelegenheit unbenützt, um mahnend und ermunternd bald zu den Fürsten und Bischöfen, bald zu dem Volke zu reden. Es bestand thatsächlich eine Gemeinschaft zwischen der fränkischen Kirche und Rom, von der man ein halbes Jahrhundert vorher nichts wusste. Rechtliche Formen hatte sie nicht angenommen: aber das Ansehen des Papstes hatte ein ganz anderes Gewicht als früher: das Bewusstsein, dass nur in der Gemeinschaft mit Rom, in der Unterordnung unter Rom die Kirche gedeihen könne, hatte unter dem fränkischen Episkopate kräftige Wurzeln geschlagen.

Es war der Silberblick im Leben des Bonifatius, dass diese Überzeugung in der feierlichsten Form von den fränkischen Bischöfen ausgesprochen und nach Rom übermittelt wurde.

Im Frühjahre 747[3]) hielt er die letzte seiner Synoden: auch diesmal ist der Ort nicht bekannt; dagegen wissen wir, dass drei-

---

1) Ep. 66 S. 190 f. (D. 80 S. 360).

2) Anon. Mogunt. Pass. Bonif. S. 477 f. Die Nachricht, so wie sie lautet, ist übrigens unmöglich; s. u. S. 570 Anm. 6.

3) Die Hauptquelle über diese Synode ist die undatirte ep. 70 (D. 78) an Cudberth von Canterbury; sodann die ep. 66 (D. 80 S. 360) enthaltene

zehn Bischöfe aus beiden Hälften des Reiches an ihr Anteil nahmen: aus Deutschland von den Schülern des Bonifatius nur Burchard von Würzburg; neben ihm der alte Gesinnungsgenosse Heddo von Strassburg: von später eingesetzten Männern Fulcric von Lüttich, David von Speier und Agilolf von Köln. Ausser den Bischöfen fanden sich auf der Synode Chorbischöfe, Priester und Diakonen in grosser Zahl ein [1]). Dagegen wird die Anwesenheit der Fürsten nicht erwähnt, auch wurden die Beschlüsse nicht von den Fürsten verkündigt.

Auch diese Synode war eine Reformsynode; aber man sieht doch, dass bereits viel erreicht war: die Absetzung unwürdiger Bischöfe und dergleichen war nicht mehr nötig, es handelte sich nur noch darum, zu verhüten, dass nicht ähnliche Zustände wieder einrissen, wie sie Bonifatius beseitigt hatte. Man suchte die getroffenen Einrichtungen fruchtbar zu machen: so das Institut der jährlichen Synoden. Sie sollten dazu benützt werden, die kirchlichen Rechtssätze zu verlesen; dadurch wurde der Klerus Jahr um Jahr an die Verpflichtung, sie zu beobachten, feierlich erinnert [2]). Auch von den Metropoliten und ihrer Stellung war die Rede: man bemühte sich, ihre Pflichten und ihr Verhältnis zu den übrigen Bischöfen genau zu bestimmen. Sie waren von Bonifatius gedacht als Inhaber der Disziplinargewalt über die Bischöfe und als Mittelinstanz zwischen ihnen und Rom. Ihre Aufsicht sollte sich

---

Antwort des Papstes auf den Bericht des Bonifatius, endlich ep. 67 (D. 82 gleichfalls undatirt. Das Jahr der Synode ergiebt sich aus ihrem Verhältnis zu der von Cudberth berufenen Synode von Cloveshove. Dass die letztere im September 747 stattgefunden hat, steht fest vgl. die praefat. Mansi XII, 395. Da nun die Beschlüsse der englischen Synode zum Teil durch die der fränkischen veranlasst sind (vgl. Hefele, CG. III S. 559 ff. Hahn, Forschungen XV S. 78 ff. Loofs, Zur Chronol. S. 36), so muss die fränkische Synode im Frühjahr 747 abgehalten worden sein. Hahns frühere Ansicht, die fränkische Synode habe erst 748 stattgefunden (Jhrbb. S. 104 und 220), wird von Werner S. 327 ff., und Fischer S. 177 und 288 festgehalten. Aber welchen Sinn hätte es, dass Bonifatius an Cudberth schreibt (ep. 70 S. 201, D. S. 350): Non quia vestrae prudentiae opus sit rusticitatis nostrae statuta audire vel legere, sed propter bonam et humilem et sanctam voluntatem vestram putamus, vos libentius scire velle quam nescire, quae hic sacerdotes nobiscum servanda decreverunt, vobis emendanda et corrigenda distinamus, wenn er seine Statuten nach einer von Cudberht ihm gebotenen Vorlage bearbeitet hatte?

1) Ep. 67 S. 193 (D. 82 S. 362).

2) Ep. 70 S. 201 f. (D. 78 S. 351).

auf das Leben, wie auf die Amtsführung der Bischöfe erstrecken [1]). Rom gegenüber sollten sie zu Berichten besonders in Disziplinarfällen verpflichtet sein; es wurde der Wunsch ausgesprochen, dass sie das Pallium regelmässig vom Papst erbitten und erhalten sollten. Durch den Empfang dieser Auszeichnung erschienen sie als die Beauftragten des Papstes. Unmittelbar praktisch war, was über die Amtspflicht der Bischöfe gesagt wurde: ihnen liege die Sorge für das Heil des Volkes ob; deshalb sollten sie alljährlich ihre Parochien visitiren, zum Zweck der Spendung der Firmung, der Unterweisung des Volkes, der Verhinderung der immer noch nicht ausgerotteten heidnischen Gebräuche [2]). Nach der jährlichen Provinzialsynode solle jeder Bischof seine Priester und Äbte zu einer Diözesansynode versammeln, um die Beschlüsse der grossen Synode durchzuführen [3]). In der Fastenzeit müsse jeder Priester seinem Bischof Rechenschaft geben über seinen Glauben wie über seine Amtsführung. Wichtigere Fragen, welche der Bischof nicht selbstständig zu entscheiden vermöge, sollten dem Metropoliten mitgeteilt, von ihm an die Provinzialsynode gebracht und so entschieden werden. Vermöge man auch hier nicht zu einem Schluss zu kommen, so habe der Metropolit nach Rom zu berichten [4]).

Diese Beschlüsse sind nicht nur Wiederholung früher gefasster: denn nirgends tritt so klar an den Tag, welches Bild der kirchlichen Verfassung Bonifatius als richtig vorschwebte. Er konnte nicht verzichten auf die dauernde Wiederbelebung des erzbischöflichen Amtes. Deshalb wollte er gleichsam für dasselbe Platz schaffen, indem er seinen Wirkungskreis genau umschrieb. Aber das Amt, wie er es sich dachte, konnte in der fränkischen Landeskirche nicht ins Leben treten. Der Fürst übte den grössten Teil der Befugnisse, die Bonifatius den Metropoliten zusprach. In welchem Masse, zeigt der Brief des Papstes an Pippin, der ein paar Monate vor der Synode geschrieben ist. Pippin ist nach demselben in jeder Hinsicht Haupt der fränkischen Kirche [5]).

---

1) Ib. S. 202 (D. S. 351): Ut metropolitanus . . hortetur ceteros et admoneat, et investiget, quis sit inter eos curiosus de salute populi quisve neglegens . . . Quod proprium sit metropolitano . . subiectorum sibi episcoporum investigare mores et sollicitudinem circa populos, qualis sit.

2) L. c. Wiederholt in cap. 3 der Synode von Cloveshove.

3) Ebenfalls in Cloveshove wiederholt cap. 25.

4) S. 202 (D. S. 351): Sic enim omnes episcopi debent metropolitano et ipse Romano pontifici, si quid de corrigendis populis apud eos impossibile est, notum facere; et sic alieni fient a sanguine animarum perditarum.

5) Cod. Carol. 3 S. 18 ff. (D. S. 479).

Ebensowenig konnte Bonifatius den Verfassungsbau der Kirche für abgeschlossen halten, wenn nicht die päpstlichen Rechte zu klarer und unzweifelhafter Anerkennung kamen. Das war für ihn der wichtigste Punkt und die Synode stimmte ihm zu: man beschloss die Annahme einer Erklärung, welche aussprach, dass die Versammelten den katholischen Glauben, die Einheit mit der römischen Kirche und die Unterwerfung unter sie bis zu ihrem Lebensende bewahren wollten; dem heiligen Petrus und seinem Stellvertreter wollten sie untergeben sein, in allen Stücken sei ihr Begehren, die Gebote des Apostelfürsten treulich zu erfüllen, damit sie zu den ihm anvertrauten Schafen gezählt würden [1]).

Diese Erklärung wurde einstimmig angenommen und von allen Mitgliedern der Synode unterzeichnet dem Papste übersandt.

Je älter Bonifatius wurde, um so weniger war er geneigt, die Verhältnisse und die Personen, besonders sich selbst und seine Leistungen günstig zu beurteilen. Seine gedrückte Stimmung kommt in dem Briefe, in welchem er Cudberht von Canterbury über die Synode und ihre Beschlüsse Nachricht giebt, sehr stark zum Ausdruck: gegraben und bedüngt, so urteilt er, habe er zwar den Weinberg des Herrn, aber nicht bewahrt; während er erwartete, er werde Trauben bringen, trage er nur Herlinge; Habakuks Wort erfülle sich an ihm: Der Ölgarten wird die Hoffnung täuschen und das Feld wird keine Speise geben [2]). So spricht er denn auch höchst bescheiden über die Synode, aber doch klingt die Freude, die ihn erfüllte, aus seinen Worten, wenn er von der einstimmigen Annahme und Unterschrift jenes Bekenntnisses spricht. Welchen Wert er ihm beilegte, zeigt nichts so deutlich, als dass er in den nächsten Monaten nach der Synode eine Schrift über die Einheit des katholischen Glaubens verfasste, die dem deutschen Klerus gewidmet war [3]): es lag ihm daran, dass die Überzeugungen, welche die Synode bekannt hatte, der deutschen Kirche wirklich zu eigen würden.

Auch in dem Briefe, den er nach Schluss der Synode an den Papst richtete, nahmen die Klagen über die fränkischen Zustände, über die ungetreuen Priester und ihren Anhang in den Gemeinden einen sehr breiten Raum ein. Zacharias musste den Greis durch freundliche und tröstende Worte aufrichten [4]): er konnte

1) Ep. 70 S. 201 (D. 78 S. 351).
2) Ib. S. 203 (D. S. 352).
3) Ep. 66 S. 189 (D. 80 S. 359).
4) L. c. S. 187 (D. S. 358).

es leicht; denn für ihn war der Inhalt des Synodalberichts höchst erfreulich. „Wir haben, so antwortete er seinem Legaten, die Urkunde des wahren und orthodoxen Bekenntnisses und der katholischen Einheit, welche Deine ehrwürdige Brüderlichkeit mit den von uns heiss geliebten fränkischen Bischöfen an uns gesandt hat, empfangen. Und da wir sie öffneten, wurden wir mit übergrosser Freude erfüllt, und wir sagen Gott, dem allmächtigen Vater, unaussprechlichen Dank; denn es hat ihm gefallen, sie alle einmütig zu unserer Gemeinschaft zurückzurufen, damit ihre geistliche Mutter, die heilige Kirche, Freude habe“ [1]).

Zacharias sah in dem Synodalbeschlusse das Anknüpfen eines dauernden Bandes zwischen der fränkischen Kirche und Rom. Diese Überzeugung sprach er auch in einem an die Mitglieder der Synode gerichteten Schreiben aus: „Euer Glaube und eure Einigkeit mit uns ist wertvoll und offenbar nicht allein vor Gott, sondern auch vor allen Menschen, da ihr zu dem seligen Apostelfürsten Petrus, eurem von Gott bestimmten Schützer und Meister euch bekehrt habt.“ Er wünscht ihnen, dass sie eingegliedert seien der geistlichen Mutter, der heiligen katholischen und apostolischen Kirche Gottes, deren Oberhaupt nach Gottes Ordnung er sei [2]). Eine neue Epoche in der Entwickelung der fränkischen Kirche, glaubte er, hebe mit dieser Synode an.

Man hat in Rom die Bedeutung eines fränkischen Synodalbeschlusses schwerlich ganz richtig gefasst. Zacharias ging von der Voraussetzung aus, dass derselbe an sich bindende Kraft habe. Das war jedoch nicht der Fall: die Synodalbeschlüsse waren genau genommen nur Anträge und wurden rechtlich giltig erst durch die königliche Bestätigung [3]). Weder Karlmann noch Pippin kann jedoch an der Synode von 747 Anteil genommen haben: nirgends wird ihr Name genannt: an Bischöfe und Laien schrieb Zacharias, aber an die Fürsten diesmal nicht. Waren die Beschlüsse ohne die Fürsten gefasst, und wurden sie nicht nachträglich von ihnen genehmigt, so blieben sie rechtlich bedeutungslos. Sie wurden auch nicht ausgeführt: die definitive Ordnung der Metropolitanverhältnisse trat nicht ins Leben; der von Bonifatius entworfene Verfassungsorganismus blieb ein Wunsch. Nicht Erzbischöfe, sondern die Fürsten vermittelten den Verkehr zwischen der fränkischen Kirche und Rom: er blieb gewissermassen etwas Willkür-

1) L. c. S. 190 (D. S. 360).
2) Ep. 67 S. 193 ff. (D. 82 S. 362).
3) Vgl. Buch II Kap. 2 S. 163.

liches; denn alles hing ab vom Leben des Bonifatius und von den Entschlüssen Karlmanns und Pippins.

Und doch hatte Zacharias ein Recht, den Wert des Bekenntnisses der fränkischen Kirche hoch zu schätzen. Es war etwas Grosses, dass die Vertreter der wichtigsten Kirche der Welt in der feierlichsten Form aussprachen, dass Gemeinschaft mit Rom und Gehorsam gegen Rom für jede Provinzialkirche unerlässlich sei. Das war die Überzeugung, welche Bonifatius beseelt hatte, als er zuerst den deutschen Boden betrat; damals stand er mit ihr beinahe allein: nun bekannte sie der fränkische Episkopat. Blieb sie lebendig, so war fernerhin ausgeschlossen, dass die fränkische Kirche die Berührung mit Rom so völlig verlor, wie während des siebten Jahrhunderts. Zu einer rechtlichen Gestaltung konnte Bonifatius jene Überzeugung nicht führen. Sein letztes Ziel hat er nicht erreicht; aber was er geschaffen hatte, bot die Grundlage, worauf Grössere als er fortbauten: Pippin und Karl d. Gr.

Sechstes Kapitel.

Ausgang des Bonifatius.

Das Wirken des Bonifatius ist, soweit es die allgemeine kirchliche Entwickelung berührt, mit der Synode von 747 abgeschlossen. Er lebte noch Jahre lang, aber er tritt je länger je mehr neben Pippin zurück.

In derselben Zeit verschwindet auch Karlmann vom öffentlichen Schauplatz. Im Sommer 747 verzichtete er auf die Herrschaft, um Mönch zu werden. Schon den Zeitgenossen waren seine Beweggründe ein Rätsel [1]: er hatte glücklich, erfolgreich regirt; was sollte ihm den Besitz der Macht verleidet haben? Aber sein Schritt ist doch nicht etwas ganz Vereinzeltes: es gab Könige, die ihre Kronen niederlegten, um sie dem heiligen Petrus zu weihen [2]. Solche Macht hatte das asketische Ideal über die leicht erregbaren Gemüter eines jugendlichen Geschlechtes. Man wird deshalb richtig geraten haben, wenn man Karlmann aus Liebe zum beschaulichen Leben, aus Devotion der weltlichen Grösse entsagen liess. Er ging nach Rom. In der Nähe, auf

---

1) Einhard, vit. Karol. 2: Incertum quibus de causis, tamen videtur quod amore conversationis contemplativae succensus; vgl. Fredeg. contin. 30.

2) Coinred von Mercia und Offa von Essex unter Papst Konstantin, Beda h. e. V, 19. Der Lombarde Rachis i. J. 749, Vit. Zachar. c. 23 S. 434.

dem Berge Soracte, erbaute er ein Kloster; nach einigen Jahren zog er sich nach Monte Cassino zurück [1]). Nur einmal versuchte er später in die politischen Verhältnisse einzugreifen. Er kam dadurch in Zwiespalt mit dem Papst wie mit seinem Bruder: derselbe war ungelöst, als ihn ein frühzeitiger Tod hinwegraffte [2]).

Sein Rücktritt stellte die Einheit des fränkischen Reichs wieder her; bald folgte ein grösseres Ereignis, die Entthronung der Merowinger und die Thronbesteigung Pippins. Wir fragen hier nicht nach der Bedeutung desselben für die kirchliche Politik Pippins, sondern beschränken uns auf die Frage nach der Teilnahme des Bonifatius.

Keine Quelle erwähnt, dass Bonifatius irgendwann eine politische Thätigkeit gesucht oder geübt hätte. Wie wäre auch der Mann, dem der Verkehr am Hofe eine Last war, dazu geeignet gewesen? Es war ihm möglich, mit politischen Gegnern wie Pippin, Grifo und Odilo gleichzeitig zu verkehren [3]); dabei spielte er nicht ein doppeltes Spiel, sondern die politischen Gegensätze waren für ihn nicht vorhanden; sein Interesse konzentrirte sich auf das kirchliche Gebiet. So gingen denn auch die Verhandlnngen mit Rom nicht durch ihn; Fulrad, Abt von S. Denis, und Bischof Burchard von Würzburg [4]) waren die Boten der Franken an Zacharias.

Das einzige, was Bonifatius that, war, dass er die Salbung des neuen Königs vollzog [5]). Wenn er den Schritt Pippins missbilligt hätte, so würde er die Vornahme dieser Handlung abge-

---

1) Annal. regni Fr. z. J. 746. Einhard, l. c. vgl. Jaffé-Wattenbach Nr. 2280.

2) Annal. regni Fr. z. J. 753. Einhardi Annal. z. J. 754. Vit. Steph. c. 30 S. 448.

3) Rettberg I S. 385 beurteilt das Verhältnis zu Grifo, wie mich dünkt, unrichtig. Es kam dabei nur persönliche, nicht politische Hinneigung in Frage. Geradezu abenteuerlich ist, wie sich Buss S. 350 die politische Bedeutung des Bonifatius denkt. Überhaupt scheint mir, dass sowohl die Ankläger als die Verteidiger des Bonifatius geneigt sind, ihn als politische Grösse zu überschätzen.

4) Annal. regni Fr. z. J. 749.

5) Annal. regni Fr. z. J. 750. Rettberg I, S. 386 ff., dem Fischer folgt (S. 194 ff.), hat die Richtigkeit der Nachricht bestritten. Aber dass Bonifatius in einer Reihe linksrheinischer Quellen nicht genannt wird, kann bei der Kürze der Notizen nicht befremden. Wurde die Salbung vorgenommen, so konnte der päpstliche Vikar nicht übergangen werden. Vgl. Scherer S. 363. Auch Mühlbacher S. 30 erklärt sich für die Glaubwürdigkeit der Nachricht.

lehnt haben. Aber ihm konnte nicht in den Sinn kommen, das zu verwerfen, was der Papst als sittlich gerechtfertigt anerkannt hatte. Das päpstliche Urteil war für ihn hier wie überall entscheidend.

An der Absetzung Childerichs war demnach Bonifatius unbeteiligt. Und doch sieht man gerade bei diesem Anlass, wie tiefgreifend die Folgen seines Wirkens waren. Die Frucht seiner Lebensarbeit war, wie wir sahen, eine ungemeine Verstärkung des päpstlichen Ansehens. Ohne sie wäre es den Franken nicht in den Sinn gekommen, dem Papste die Frage vorzulegen, ob es gut sei, dass der Königstitel von einem Mann geführt werde, der die Königsmacht nicht besitze. Man muss urteilen, dass die Thätigkeit des Bonifatius es möglich machte, dass die Entthronung der Merowinger in der Weise vollzogen wurde, wie sie geschah; aber Bonifatius selbst war weder im Rate Pippins, als sie beschlossen, noch war er an der Arbeit, als sie vollbracht wurde [1]).

Nicht grosse, weit aussehende politische Pläne beschäftigten den alten Mann in diesen Jahren. Liest man das Bruchstück seines letzten Briefes an Papst Zacharias, oder des letzteren Schreiben an den Erzbischof vom 4. November 751 [2]), so sieht man, dass seine Arbeit nicht mehr ins weite ging: sein Ziel war die Einführung gleichmässiger kirchlicher Sitten bis ins kleinste und einzelnste, seine Thätigkeit die verhältnismässig beschränkte eines Diözesanbischofs, seine Sorgen die eines Greises, dessen Gedanken sich rückwärts auf das verflossene Leben richten, und den Bedenken über dies und jenes, was er gethan hat, und was geschehen ist, quälen.

Was das erste anlangt, so sind es nach unserem Urteile zumeist Kleinigkeiten, die ihn beschäftigten; aber er betrachtete sie unter dem grossen Gesichtspunkte der kirchlichen Einheit. Deshalb war er bedenklich gegen manche im fränkischen Reich übliche, von der römischen Kirche nicht gekannte Benediktionen;

---

1) Die Vermutung, dass der Ep. 79 S. 218 (D. 86 S. 368) erwähnte mündliche Auftrag Luls sich auf den Thronwechsel bezogen habe, ist unzulässig; nach den Worten, secreta quaedam mea, de quibusdam necessitatibus meis, handelte es sich dabei um Dinge, die Bonifatius persönlich betrafen, wahrscheinlich seine Ersetzung im Mainzer Bistum.

2) Ep. 79 f. (D. 86 f.). Die Antwort des Papstes ist vom 4. November 751 datirt. Dünzelmann, Forschungen XIII, 12 und Böhmer-Will S. 12 verlegen die Briefe in den Sommer 744. Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Papst seine Freude darüber ausspricht, dass Bonifatius noch lebe (S. 221 D. S. 369).

deshalb lag ihm daran, genau zu wissen, wie oft in der Messe ein Kreuz geschlagen, was in bezug auf die Osterlampen beobachtet werden müsse, ob es erlaubt sei, Speck oder Pferdefleisch, Störche oder Krähen zu essen, ob die Nonnen sich gegenseitig die Füsse waschen dürften wie die Mönche u. dgl.[1]).

Seine bischöfliche Thätigkeit legte ihm Fragen nahe, wie die nach der Beobachtung des kanonischen Alters bei der Ordination. Das Bedürfnis des kirchlichen Dienstes liess ihn wünschen, dass die Zahl der Kleriker sich rasch vermehre, seine Gewissenhaftigkeit aber hinderte ihn, die Ordination Männern zu erteilen, die noch nicht dreissig Jahre alt waren. Zacharias hob ihn über die Bedenken hinweg, indem er Ordinationen Fünfundzwanzigjähriger in Notfällen gestattete. Es war dieselbe Gewissenhaftigkeit, die es ihm unthunlich erscheinen liess, dass die heidnischen Slawen, die auf deutschem Gebiete wohnten, Abgaben an die Kirche entrichteten: der Papst war auch in diesem Punkt weniger bedenklich als Bonifatius[2]).

Hauptsächlich aber war es doch die Vergangenheit, die seine Gedanken erfüllte. „Euer zweiter Vorgänger, Gregor, schreibt er an Zacharias, hat mich Unwürdigen ordinirt und zur Verkündigung des Glaubens nach Deutschland geschickt, und mich dabei eidlich verpflichtet, dass ich in Wort und That die rechten Bischöfe und Priester unterstütze und fördere; das habe ich mit Gottes Beistand zu erfüllen gesucht; ebenso, dass ich die falschen Priester und Verführer des Volkes auf den rechten Weg zurückführe oder mich von ihrer Gemeinschaft lossage; das habe ich zum Teil beobachtet, zum Teil aber vermochte ich nicht es zu erfüllen. Im Geiste habe ich meinen Eid gehalten: meine Seele ist nicht in ihren Rat gekommen. Aber äusserlich mich von ihnen ganz ferne zu halten, war ich nicht imstande, wenn ich genötigt durch die Bedürfnisse der Kirchen zu dem Frankenfürsten kam. Ich habe Leute dort gefunden, die mir nicht gefielen; jedoch an ihrem Abendmahle habe ich nicht teilgenommen.“ Er bittet den Papst um Absolution, wenn er sein Verhalten missbillige; sogar Pönitenz zu leisten erklärt er sich bereit.

Wie sein Verhalten im allgemeinen, so beunruhigte ihn manches einzelne. Die Frage der fränkischen Erzbistümer und der Verleihung der Pallien war für ihn ein Stachel: er sagte sich,

---

1) Ep. 80 S. 222 ff. (D. 87 S. 370).

2) Slawen an der Fulda erwähnt Eigil, vit. Sturm. 7 (M.G. Scr. II S. 369).

dass er an der Sache unschuldig sei; aber er meinte doch die päpstliche Vergebung zu bedürfen [1]). Auch dass Milo und andere Bischöfe seinesgleichen sich in ihren Ämtern befanden, quälte ihn. Sogar darüber wurde er zweifelhaft, ob der Beschluss von Estinnes und Soissons über die Kirchengüter richtig sei [2]). Dass er im Drang der Umstände Priester und Diakonen an anderen als den herkömmlichen Tagen ordinirt hatte, lag ihm ebenfalls auf dem Gewissen [3]).

Das sind Bedenken eines Mannes, dem die gewohnte vorwärts dringende Arbeit abgeht: da er stille halten muss, fühlt er die nagenden Zweifel über das Vergangene.

Nur auf eines blickte Bonifatius auch jetzt mit voller Befriedigung, auf sein Kloster in Fulda [4]). In den Jahren seiner erfolgreichsten Thätigkeit hatte er es gegründet [5]). Er dachte damals an einen sicheren Stützpunkt für sein Wirken, aber auch schon an seinen Ausgang. In Fulda wollte er einst rasten von der Mühe des Lebens, hier sollte auch sein Leichnam die letzte Ruhe finden [6]).

Sein Lieblingsschüler war ihm bei der Einrichtung des Klosters an die Hand gegangen. Wir haben des Jünglings Sturm früher gedacht. Unter der Leitung Wigberts hatte er sich trefflich entwickelt; bald erhielt er die Priesterweihe; er predigte in der Umgebung des Klosters Fritzlar. Aber sein Sinn stand nach dem zurückgezogenen Leben der Eremiten. Das hat Bonifatius schwer-

---

1) Ep. 79 S. 218 f. (D. 86 S. 368).

2) Ep. 80 S. 225 (D. 87 S. 372): De censu aecclesiarum i. e. solidum de cassata suscipe et nullam habeas esitationem. Vgl. Cap. Lift. 2 S. 28; Suess. 3 S. 29, und oben S. 516 und 529.

3) Die letzten Punkte ergeben sich aus dem Briefe des Papstes; der des Bonifatius ist bekanntlich ein Bruchstück.

4) Hauptquelle ist Eigils vita Sturmii. Die Urkunden bei Dronke, Codex dipl. Fuld., 1850 und Traditiones et Antiquitates Fuldenses, 1844. Vgl. Arnd, Gesch. des Hochstifts Fulda, 1862; Gegenbaur, Das Kloster Fulda 1871; auch Stein, Gesch. Frankens I S. 39 u. ö.; Gengler, Beiträge IV S. 82.

5) V. Sturm. 13: 12. März 744.

6) Die Worte Rettbergs I S. 371: eine Anstalt für Askese . . nicht aber für Mission, sind unrichtig. Dass die Rücksicht auf die Mission wirksam war, zeigt ep. 79 S. 220 (D. 86 S. 368 f.): In quo loco . . proposui aliquantulum vel paucis diebus fessum senectute corpus requiescendo recuperare et post mortem iacere. Quattuor enim populi, quibus verbum Christi per gratiam Dei diximus in circuitu loci huius habitare dinoscuntur; quibus cum vestra intercessione, quamdiu vivo vel sapio, utilis esse possum.

lich vorausgesehen, als er ihn bestimmte, sich ihm anzuschliessen; denn er bedurfte der Arbeiter; er nahm eher Mönche aus dem Kloster, als dass er seine Schüler in die Einsamkeit gesandt hätte. Aber tadeln konnte er seinen ganzen Anschauungen nach den Wunsch nicht, der ohne sein Zuthun in der Seele des jungen Mannes erwacht war. So gab er denn seine Zustimmung dazu, dass Sturm drei Jahre, nachdem er die Priesterweihe erhalten hatte, im buchonischen Walde einen passenden Ort für eine stille Klause sich suchte. Er fand ihn am Einfluss der Haune und Geis in die Fulda, da wo später das Kloster Hersfeld erbaut wurde. Mit zwei Genossen hat Sturm eine Zeitlang dort gelebt. Aber die Zelle wurde nicht alsbald zum Kloster; Bonifatius war bedenklich, hier ein Kloster zu gründen; die Nähe der heidnischen Sachsen schien dessen Bestand Gefahr zu drohen. Er gebot Sturm, weiter südwärts einen geschützteren Platz zu suchen. Manchen vergeblichen Gang hat Sturm in den Waldthälern an den Abhängen der Röhn und des Vogelsbergs gemacht. Schliesslich schien ihm ein Ort, Eichloh genannt, allen Anforderungen zu entsprechen. Bonifatius stimmte zu, und da Eichloh im Besitze Karlmanns war, so begab er sich selbst an den Hof, um von dem Majordomus Grund und Boden für Errichtung eines Klosters zu erbitten. Karlmann gewährte einen Bezirk von 8000 Schritt im Durchmesser und veranlasste auch die Grossen des Grabfelds zu Schenkungen [1]). Am 12. März 744 traf Sturm, begleitet von sieben Brüdern aus Fritzlar, in Eichloh ein. Im Mai kam Bonifatius, nun wurde der Grund zu einer Kirche gelegt. So ward das Kloster Fulda gegründet.

Es sollte eine Musterstiftung für Deutschland werden. Ein paar Jahr nach der Gründung begab sich Sturm nach Italien, um die Einrichtungen der dortigen Klöster kennen zu lernen. Begleitet von zwei Brüdern verbrachte er ein volles Jahr daselbst; am längsten weilte er in Rom und Monte Cassino. Zurückgekehrt suchte er Bonifatius in Thüringen auf; manche Erinnerungen an die eigenen Romfahrten mochten in dem Greise lebendig werden, wenn er den jüngeren Mann von seinen Reiseerfahrungen erzählen hörte; seine Seele hing an denselben; er mahnte ihn, Fulda, so viel er könne, zu einem Nachbilde der italienischen Benediktinerklöster zu machen. Es sollte ein Ort asketischer Frömmigkeit sein; man sieht es auch daraus, dass er selbst die Mönche zu dem Entschluss veranlasste, sich des Weines völlig zu enthalten.

---

1) Vgl. Ep. 79 S. 219 (D. 86 S. 368): Hunc locum . . per viros religiosos et Deum timentes, maxime Carlmannum quondam principem Francorum iusto labore adquisivi.

Bonifatius hat das Kloster geliebt: Jahr um Jahr hielt er sich eine Zeitlang dort auf; er unterwies Abt und Brüder in ihren Pflichten, nahm wohl auch teil an den Handarbeiten derselben. Hier hatte er einen Ort, wo er ungestört dem Gebet, der Kontemplation und Schriftbetrachtung sich hingeben konnte. Mit Vorliebe verweilte er besonders auf der Anhöhe, die in ihrem Namen Bischofsberg das Gedächtnis an ihn bewahrt[1]).

Jetzt in seinem Alter dachte Bonifatius daran, sein Kloster vor jeder Erschütterung sicher zu stellen. Er meinte das zu erreichen, indem er Zacharias bat, das Kloster unmittelbar unter die Jurisdiktion des römischen Stuhles zu stellen[2]).

Man hört die Liebe zu seiner Stiftung in der Art, wie er von dem Orte und seinen Bewohnern spricht: ein waldiger Platz in menschenleerer Einsamkeit, aber günstig gelegen inmitten der deutschen Stämme, denen er gepredigt; die Mönche Schüler Benedikts: als Meister in der Enthaltsamkeit kennen sie weder Fleisch noch Wein oder Meth; sie haben keine Knechte, sondern sind zufrieden mit dem, was sie selbst erarbeiten.

Zacharias kam dem Wunsche des Bonifatius nach. Er erteilte das erbetene Privilegium und bestimmte in demselben, dass kein Priester irgend welcher Kirche in dem Kloster irgend eine Gewalt ausüben dürfe neben dem apostolischen Stuhle; niemand, der nicht von dem Abte des Klosters eingeladen sei, dürfe auch nur eine Messe daselbst lesen[3]).

---

1) V. Sturm. 13. Auch ein paar Weiler hat Bonifatius seiner Stiftung geschenkt, ad exquirenda cibi necessaria. Dronke, Cod. dip. Fuld. 5.

2) Das Bruchstück des Briefes des Bonifatius enthält diese Bitte nicht; doch muss sie in dem fehlenden Reste gestanden haben. Vgl. ep. 80 S. 220 (D. 87 S. 370): Et hoc petisti, und das Privilegium S. 228 (D. S. 374): Quia postulasti a nobis. Gegen die Zweifel Rettbergs I S. 615 vgl. Oeslner Jhrbb. S. 58.

3) Die einst vielumstrittene Frage nach der Echtheit des Privilegiums wird seit Sickels Untersuchungen (Wiener Sitzungsberichte 47, 597 ff.) ziemlich allgemein bejahend beantwortet; vgl. besonders Oelsner, Jhrbb. S. 58 ff., auch Dümmler S. 374. Dagegen hält Harttung, Dipl. hist. Forsch. S. 195 ff. das Diplom für interpolirt. Der von ihm hergestellte Text unterscheidet sich von dem überlieferten dadurch, dass die Abhängigkeit vom Diözesanbischof in ihm anerkannt ist. Diplomatische Gründe zu dieser Ergänzung giebt es nicht; die historischen aber halte ich nicht für durchschlagend. Der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung Harttungs scheint mir verfehlt; er beginnt mit der Frage: Was ward damals im Frankenreich durch Privilegien an Benediktinerabteien verliehen? Gewiss, so müsste man fragen,

Die Bestimmung, welche Zacharias traf, war eine in der fränkischen Kirche unerhörte Neuerung. Zwar waren nicht wenige Klöster von der Gewalt des Diözesanbischofs mehr oder weniger vollständig befreit: allein Unterordnung eines Klosters unter Rom war bisher noch niemals vorgekommen. Dagegen kannte man diese Einrichtung sowohl in Italien[1]) als in England[2]): weder Bonifatius noch dem Papste war sie neu. Dass der erstere um sie bat, entsprang ohne Zweifel dem Misstrauen, von dem er auch jetzt noch gegen den fränkischen Episkopat beseelt war[3]). Er sah Männer wie Milo von Trier immer noch im Amte; er wusste, dass die Bestellung der Bischöfe in der Regel vom Hofe ausging: es ist nicht zu verwundern, dass er sein Kloster davor behüten wollte, durch einen unwürdigen Praelaten verwirrt oder zerstört zu werden. Dagegen galt ihm Rom als ein unerschütterlicher Fels des Rechts und der Wahrheit. Und wie hätte Zacharias der Bitte des Bonifatius nicht zustimmen sollen? Ihn bestimmte ja bei allen Massregeln, die er traf, der Gedanke der Erweiterung der römischen Macht.

Auffälliger ist, dass Pippin das päpstliche Privilegium be-

---

wenn Bonifatius nur ein fränkischer Bischof gewesen wäre, der in nichts das überschreiten wollte, was im Frankenreiche üblich war. Aber das war er nicht. Man muss deshalb mit der Frage beginnen: Welche Privilegien für Benediktinerklöster kannte Bonifatius aus England und Italien, und welche mussten ihm für sein Kloster wünschenswert erscheinen? Geht man hiervon aus, so wird das Resultat anders lauten als bei Harttung. In Betracht kommt dabei auch, dass Fulda im Sprengel von Würzburg lag; Bonifatius schloss die Diözesanrechte des dortigen Bischofs aus, um sie sich, dem päpstlichen Legaten, zu wahren. Über die verschiedenen Handschriften des Privilegs s. Oelsner, a. a. O. S. 487 und Harttung, a. a. O. S. 359 ff.

1) Der Beweis liegt in den beiden Formeln des Liber diurnus 32 und 77 (ed. Sickel S. 23 und 82).

2) Vgl. Sickel S. 630 und Oelsner S. 60.

3) Dass die Bitte des Bonifatius gegen kanonische Bestimmungen verstiess, ist unbestreitbar. Aber Bonifatius schreckte davor nicht unter jeder Bedingung zurück. Er wusste ohne Zweifel, dass es jedem Bischof kanonisch untersagt war, einen Nachfolger zu wählen. Gleichwohl wünschte er, dass es ihm gestattet würde. Er wusste, dass es kanonisch unstatthaft sei, dass ein Bistum zwei Bischöfe habe; gleichwohl liess er Lul zum Bischof von Mainz ernennen, obgleich er selbst nicht aufhörte, Bischof zu sein. Der Grund war, dass er seine Nachfolge nicht den Zufälligkeiten einer fränkischen Bischofsernennung aussetzen wollte. Ein ähnlicher Grund bestimmte ihn hier.

stätigte[1]). Er that es ohne Zweifel mit Rücksicht auf die enge Verbindung, in die er mit Rom getreten war. Durchbrach er dadurch das Gefüge der fränkischen Landeskirche, so trug das doch nicht zu deren Auflösung bei; denn der Vorgang blieb vereinzelt. Pippin griff alsbald auf das früher im fränkischen Reiche giltige Recht zurück, indem er allgemein die Unterordnung der Klöster unter die Bischöfe forderte[2]).

Seitdem Bonifatius der Sorge um Fulda überhoben war, begann er die Bande zu lösen, die ihn an die deutsche Kirche fesselten. Mit ihr verband ihn der Mainzer Episkopat. Er hatte ihn widerwillig übernommen, längst war es sein Wunsch, seiner entledigt zu sein. Nun hielt er die Zeit für gekommen, um die Last der Verwaltung in jüngere Hände zu übergeben; er erteilte im Jahre 752 Lul die Weihe zum Chorbischof[3]); die Erlaubnis dazu hatte ihm Papst Zacharias vorlängst gegeben[4]). Aber das Bistum konnte er ihm nicht übertragen; dazu bedurfte er der Ermächtigung des Königs[5]). Deshalb schrieb er an Pippin. Er empfahl Lul: an ihm würden, wie er hoffe, die Priester einen Lehrer, die Mönche einen Meister, das christliche Volk einen treuen Prediger und Hirten haben, und er bat, dass der König, wenn es ihm gefalle, Lul zum Bischof ernenne[6]).

---

1) Böhmer-Mühlbacher 70 (Juni 753). Das Urteil über die Echtheit dieser Urkunde ist abhängig von dem über das päpstliche Privilegium. Demgemäss hält sie Harttung für eine Fälschung, während Sickel u. a. sie anerkennen.

2) Kapitulare von Verneuil (11. Juli 755), 5. und 10. Cap. Reg. Fr. S. 34 f.

3) Ausgang 751 ist Lul noch Presbyter ep. 79 S. 218 (D. 86 S. 368). Im Juni 753 unterschreibt er unter den Bischöfen Pippins Privilegium für Fulda. Wahrscheinlich hat er die Weihe zum Chorbischof nach der Rückkehr von Rom erhalten. Er war nicht der einzige Chorbischof in der Umgebung des Bonifatius; vgl. Willib. 8 S. 463.

4) Ep. 66 S. 192 (D. 80 S. 361) 1. Mai 748.

5) Schon im Jahre 742, als es sich um dieselbe Sache handelte, schrieb Bonifatius an Zacharias: Hoc non videtur posse fieri, si contrarius princeps fuerit (ep. 42 S. 114, D. 50 S. 300).

6) Ep. 85 S. 232 (D. 93 S. 380): Ut . . . Lullum . . si clementiae vestrae placeat, in hoc ministerium populorum et ecclesiarum componere et constituere faciatis praedicatorem et doctorem presbyterorum et populorum. Dass die Ernennung Luls nicht einen vollständigen Verzicht des Bonifatius auf die Leitung der Mainzer Diözese in sich schloss, braucht man kaum zu bemerken: Lul wurde nur zu einem Gehilfen, der das Recht hatte, Bonifatius innerhalb der Diözese in allen Stücken zu vertreten. An Übertragung des

Wie hatten sich doch, seitdem Pippin die Zügel in die Hand genommen hatte, die Verhältnisse so vollständig geändert. Mächtig war der Gedanke der fränkischen Landeskirche wieder hervorgetreten. Es war zehn Jahre her, dass Zacharias Bonifatius geboten hatte, wenn er in Todesgefahr sei, einen Nachfolger zu ernennen und dann zur Konsekration nach Rom zu senden[1]). Statt nach Rom schrieb nun Bonifatius an den König[2]).

Wie er durch die Weihe Luls die Zukunft des Mainzer Bistums zu ordnen suchte, so lag ihm auch die Sorge für die Priester und Mönche, die er aus England nach Deutschland gezogen hatte, am Herzen. Sie waren zum Teil bejahrte Männer; die Kirchen, an denen sie wirkten, die Klöster, in denen sie sich aufhielten, waren arm, durch die Nähe der Heiden gefährdet; ebenso bekümmerte ihn das Schicksal der Kinder, die seinen Klöstern zur Unterweisung übergeben waren. Auch hier sollte der König eintreten und die Fremdlinge in seinen Schutz nehmen. Bonifatius mochte daran denken, welchen Wert der Schutzbrief Karl Martells für ihn gehabt hatte.

Nicht an den König allein schrieb er in dieser Sache, sondern auch an den Abt Fulrad von S. Denis, dessen einflussreichsten theologischen Ratgeber: er ist überzeugt von der Nähe seines Endes, bei dem Gedanken an die Vergangenheit erfüllt von Dank für das, was Pippin ihm gewesen war, und deshalb auch voll Vertrauen zu seiner Fürsorge für die Seinen[3]).

Pippin gewährte den Wunsch des Bonifatius; Lul wurde die Nachfolge in der Mainzer Diözese übertragen, nicht jedoch das erzbischöfliche Amt oder der päpstliche Vikariat. Voll Freude und Dankbarkeit schreibt Bonifatius an Pippin: „Wir bitten unsern

---

päpstlichen Vikariats oder der erzbischöflichen Stellung ist vollends nicht zu denken. Jaffé verlegt das undatirte Briefstück in die Jahre 753—754; ebenso Dümmler; Oelsner S. 40 751—752, Hahn 751. Sicher scheint mir, dass ep. 84 f. und 105 (D. 107) vor dem Aufenthalt in Neuster und nach Luls Rückkehr aus Rom geschrieben sind.

1) Ep. 43 S. 120 (D. 51 S. 304): Ut huc veniat ordinandus.

2) Die passio Bonif. S. 477 spricht von einem Synodalbeschluss, kraft dessen Lul das Mainzer Bistum erhielt. Die Nachricht scheint mir gegenüber den Briefen sehr unwahrscheinlich.

3) Ep. 84 S. 231 (D. 93 S. 380). Rettberg I S. 391 erklärt den Brief für „demütig bittend". Das scheint mir zu viel gesagt; weit treffender spricht Hahn, Bonif. und Lul S. 259, von aus dem Herzen strömender Beredsamkeit. Die beiden Briefe sind unvollständig und auseinander zu ergänzen; anders Dümmler S. 380, Anm. 1.

Herrn Jesum Christum, dass er Euch im Himmelreich ewigen Lohn dafür erstatte, dass Ihr unsere Bitten freundlich zu erhören geruht habt: mein Alter und meine Schwachheit habt Ihr getröstet“ [1]).

Er war krank gewesen, als er zuerst an Pippin schrieb; nun fühlte er sich wieder stärker: er glaube, äusserte er, dass er dem König — so sah er nun seine Arbeit an — wieder dienen könne [2]); er erklärte sich bereit, an einem Placitum des Königs teilzunehmen. Wirklich war er Frühjahr und Sommer 753 in Neuster: damals hat er von Pippin die Bestätigung des päpstlichen Privilegs für Fulda erhalten [3]). Sein alter Mut und Geradsinn hat ihn auch in diesen Zeiten nicht verlassen. Ein Knecht der Mainzer Kirche, der entflohen war, hatte ein Urteil des Königs erlangt, dass Bonifatius ihm sein Recht werden lasse. Bonifatius erklärte ihn für einen Lügner und schickte ihn mit einem Boten dem König zurück: gegen solche Fälscher solle er ihn verteidigen, statt ihren Lügen zu glauben [4]).

Wie Bonifatius das Band mit Mainz löste, so liess er das mit Rom fallen. An Zacharias hat er nicht mehr geschrieben. Dieser starb am 23. März 752 [5]). Sein Nachfolger Stephan wurde wenige Tage nach seiner Erhebung vom Schlage gerührt; noch im Todesmonat des Zacharias bestieg Stephan II. den römischen Stuhl (26. März). Mit Pippin knüpfte der neue Papst alsbald Beziehungen an [6]): aber dass es einen päpstlichen Vikar diesseits der Alpen gab, schien vergessen. Bonifatius hat keinen Verkehr mit Stephan eröffnet; es vergingen drei Jahre, bis er seinen ersten Brief an ihn schrieb, und auch der Papst unterliess es, seinen Legaten in irgend einer Sache zu benützen [7]).

---

1) Ep. 105 S. 258 (D. 107 S. 394).

2) Per misericordiam Dei credo, quod possim in vestro servitio iterum esse.

3) Vgl. die Urkunden Pippins aus dem Mai und Juni 753, Böhmer-Mühlbacher 68 ff. Auch die freilich durch die vita Pirmini 9 S. 28 f. nur sehr schwach bezeugte Zusammenkunft zwischen Bonifatius und Pirmin in Hornbach wird mit dieser Reise zu verbinden sein.

4) Ep. 105 (D. 107).

5) S. Duchesne, Lib. pont. I S. CCLVIII.

6) Vit. Steph. 15 S. 444.

7) Ep. 106 (D. 108). Da Bonifatius von 36 Jahren spricht, während deren er römischer Legat gewesen sei, ist der Brief i. J. 755 geschrieben. Ich sehe keinen Grund, davon abzugehen und ihn mit Scherer S. 367 und Will S. 22 in das Jahr 753, oder mit Oelsner S. 40 in den Herbst 752 zu verlegen. Wenn Scherer äussert, man dürfe die 36 Jahre nicht pressen, oder Oelsner urteilt, es scheine nichts natürlicher, als dass Bonifatius sich

Im Winter 753—754 zog er über die Alpen, der erste römische Bischof, der sich dazu entschloss; er wollte mit Pippin persönlich unterhandeln [1]). Seine Fahrt ins Frankenreich galt als ein grosses Ereignis und war es auch. Aber Bonifatius wurde nicht durch sie berührt: er hat den Papst nicht aufgesucht [2]); ohne seinen Legaten auch nur gesprochen zu haben, ist Stephan nach Rom zurückgekehrt. Die grossen Dinge in Kirche und Welt vollzogen sich, ohne dass Bonifatius irgend an ihnen teilnahm.

Er kehrte zu seinen Jugendplänen zurück. Schon als er das Privilegium für Fulda erbat, erinnerte er daran, dass das Kloster inmitten der vier Stämme liege, denen er das Wort Gottes verkündigt habe [3]): er hatte die Friesen nicht vergessen. Der Gedanke an Missionsarbeit trat bei ihm wieder entschieden in den Vordergrund. Er ist in dieser Zeit mit Abt Optatus von Monte Cassino in Gebetsgemeinschaft getreten, dabei äusserte er, jener möge bitten, dass das evangelische Licht der Herrlichkeit Christi und der Weg des Lebens, den er den Heiden und den Völkern zeigen müsse, ihm selbst nicht dunkel werde [4]).

Seitdem er für seinen Platz in Mainz gesorgt wusste, beschäftigten ihn die Vorbereitungen zu einem Missionszug nach Friesland. Es war ein Zug zu neuer Arbeit, aber Bonifatius trat ihn an im sicheren Vorgefühl seines baldigen Todes: er liess eine Truhe mit Büchern füllen, die er auch jetzt nicht entbehren wollte. „Aber, sagte er zu Lul, lege auch das Linnen dazu, in das man meinen altersschwachen Leib hüllen wird". Dem treuen Schüler kamen die Thränen in die Augen [5]). Auch Lioba liess er auffordern, ihn

---

geirrt habe, so ist das wenig überzeugend. Bonifatius muss auffallend lange nicht geschrieben haben; weshalb hätte er sich sonst entschuldigt? Vgl. Dümmler S. 394 Anm. 3.

1) Vit. Steph. 23 S. 446 ff.

2) Folgt aus ep. 106. Den Bericht der passio Bonif. S. 477 über den Streit zwischen Stephan und Bonifatius über die Ordination Chrodegangs, d. h. seine Erhebung zum Erzbischof halte ich für unhistorisch. Er lässt Bonifatius dem Papste gegenüber eine Stellung einnehmen, die seinen Anschauungen widerspricht; und er lässt sich mit ep. 106 (D. 108) nicht vereinigen. Dass, wie Fischer (S. 210) annimmt, der Streit historisch ist und ep. 106 in das Jahr 755 gehört, ist ganz unmöglich. Auch Görres (Picks Monatsschr. II S. 358 ff.) hat mich nicht von dem Gegenteil überzeugt.

3) Ep. 79 S. 220 (D. 86 S. 368); vgl. S. 564 Anm. 6.

4) Ep. 104 S. 256 f. (D. 106 S. 393). Optatus wurde 6. Mai 750 Abt von Monte Cassino.

5) Willib. c. 8 S. 462.

noch einmal zu besuchen: er mahnte sie, ja Deutschland nicht zu verlassen; es wäre ihm wie Fahnenflucht vorgekommen. Die zarte Innigkeit des Verhältnisses beider tritt noch einmal in der schönsten Weise an den Tag: er gebot, man solle sie, wenn sie einstmals stürbe, in seinem Grabe bestatten: gemeinsam hätten sie in diesem Leben Christo gedient, gemeinsam wollten sie den Auferstehungstag erwarten [1]). Für alle die Seinen hat er gesorgt: er legte es Lul und den Mönchen von Fulda auf das Gewissen, dass sie den Nonnen von Tauberbischofsheim eine Stütze darböten [2]). In Thüringen hatten die Sachsen im Jahre 752 eine grosse Anzahl von Kirchen verwüstet; er hatte den Wiederaufbau begonnen; die Vollendung machte er seinem Nachfolger zur Pflicht; ebenso den Ausbau der Basilika in Fulda [3]).

Zu seinem Missionszug suchte und erhielt er die Zustimmung Pippins [4]).

In Friesland waren seit Willibrords Tod die Fortschritte des Christentums ins Stocken gekommen. Der Grund lag darin, dass es der friesischen Kirche an einem Leiter fehlte. Das Bistum Utrecht blieb bis zum Tode Karl Martells unbesetzt. Dass Karlmann Bonifatius aufforderte einen neuen Bischof zu ernennen, wurde früher erwähnt [5]). Bonifatius that es; aber nach kurzer Zeit trat eine neue Vakanz ein [6]). Nun gestalteten sich die Verhältnisse wie im Salzburger Sprengel in der ersten Zeit Virgils. Die Leitung der Diözese lag in den Händen des Abts des Utrechter Martinsklosters [7]). Die bischöflichen Amtshandlungen verrichtete wahrscheinlich ein Wanderbischof.

---

1) Vit. Liob. 17 S. 129.

2) L. c.

3) Ep. 106 S. 259 (D. 108 S. 395); Willib. l. c.

4) V. Sturm. 15.

5) Ep. 107 S. 260 (D. 109 S. 395), vgl. S. 512.

6) Dass der Utrechter Stuhl unbesetzt war, als Bonifatius in Friesland eintraf, zeigt ep. 107 S. 261 (D. 109 S. 396): Modo vult Colonensis episcopus sedem supra dicti praedicatoris Wilbrordi sibi contrahere, ut non sit episcopalis sedis subiecta Romano pontifici, praedicans gentem Fresorum. Denn die Behauptung Kölns, Utrecht sei eine kölnische Parochie, konnte nur aufgestellt werden, wenn sich kein Bischof in Utrecht befand. Dasselbe folgt aus der Urkunde Pippins (Böhmer-Mühlbacher 68), s. Anm. 7.

7) Dass die Sorge für die friesische Kirche von den Mönchen des Martinsstifts zu Utrecht getragen wurde, ergiebt sich aus Pippins Urkunde vom 23. Mai 753 (Böhmer-Mühlbacher 68). Damals war wahrscheinlich Gregor schon Abt des Martinsklosters; denn ep. 111 (D. 92) scheint vor der Erhebung Luls auf den Mainzer Stuhl geschrieben zu sein; er bezeichnet

Als Bonifatius im Frühjahr 754 in Friesland eintraf, wird seine erste Handlung gewesen sein, dass er seinen Chorbischof Eoban mit dem Bistum Utrecht betraute[1]). Der Bischof von Köln protestirte: er betrachtete Utrecht, gestützt auf eine Verfügung Dagoberts, als zu seiner Diözese gehörig. Es war der letzte Dienst, den Bonifatius von Rom begehrte, dass er die Hilfe Stephans gegen den Kölner Anspruch erbat[2]). Von Eoban unterstützt, begann er an der Ostküste des Zuiderzee seine Thätigkeit. Das Land war fränkisch aber heidnisch. Willibald und Eigil rühmen die Grösse des Erfolges, den er hatte[3]). Den Winter 754 auf 755 brachte er wieder in Deutschland zu, zog aber im Frühjahr von neuem aus[4]), und diesmal fand er das Ende, das ihm als das höchste galt: am 5. Juni 755 fiel er als Märtyrer, an dem Flusse Borne von den Heiden erschlagen[5]).

---

sich als gradu minor (S. 271 D. 378). Die multiplex tribulatio (S. 273 D. 379) lässt sich auf die Verwüstung durch die Sachseneinfälle im Jahre 752 beziehen (ep. 106 S. 259, D. 108 S. 395).

1) Willib. 8 S. 463: Quem ad subveniendum suae senilis aetatis debilitati Fresonis, iniuncto sibi episcopo in urbe quae vocatur Trehct, subrogavit. Ich kann in diesen Worten nur finden, dass Bonifatius, als er nach Friesland kam, seinen Chorbischof zum Diözesanbischof einsetzte. Die Urkunde von 753, die Eoban als Bischof unterzeichnet (Dronke 5), widerspricht nicht, da er ja schon als Chorbischof nach Friesland kam.

2) Ep. 107 S. 259 (D. 109 S. 395 f.) Es ist unrichtig, zu behaupten, dass der endliche Ausgang der Sache zu gunsten Kölns ausfiel (Scherer S. 372). Bei der Frage zwischen Bonifatius und Köln handelte es sich darum, ob Utrecht ein Bistum oder ein Teil der Kölner Diözese sein sollte. Es blieb Bistum, Stephan entschied also für Bonifatius, vorausgesetzt, dass überhaupt eine Entscheidung erfolgte, was wir nicht wissen. Dass später, als es deutsche Erzbistümer gab, Utrecht zum Kölner, nicht zum Mainzer Sprengel gehörte, ist für den Streit des Jahres 754—5 völlig bedeutungslos. Auch dass Bonifatius die Gründung eines exemten Bistums für Friesland erstrebte, scheint mir unrichtig. Subiecta Romano episcopo ist mit „dem römischen Papste unmittelbar unterthan" (Oelsner S. 55) nicht genau wiedergegeben. Welchen Wert hätte eine Exemtion bei der Stellung Pippins in der fränkischen Kirche gehabt?

3) Willib. 8 S. 463; Eig. Vit. Sturm. 15.

4) Eig. Vit. Sturm. 15.

5) Auffälligerweise besteht bekanntlich keine einheitliche Überlieferung über das Todesjahr des Bonifatius. Dem entsprechend gehen die Urteile der Forscher auseinander. Nachdem Rettberg das Jahr 755 zu ziemlich allgemeiner Anerkennung gebracht hatte, haben Sickel und nach ihm Oelsner mit neuen Gründen für die frühere Annahme des Jahres 754 geredet. Hahn stimmt ihnen zu. Bei dem Widerspruch, der zwischen der

Dorthin hatte er die Neubekehrten berufen, um ihnen die Firmung zu erteilen. Als der Tag kaum angebrochen war, überfiel ihn eine Schar Ungläubiger. Willibald lässt den Bischof die Seinen, die den Kampf aufnehmen wollten, zurückhalten und mit

Mainzer und der Fulder Tradition herrscht, wird die Frage, wie ich glaube, mit voller Sicherheit sich nie entscheiden lassen. Sie wird sich immer dahin zuspitzen, ob die Mainzer oder Fulder Tradition grössere Glaubwürdigkeit zu beanspruchen hat. Eine Frage, auf die eine sichere Antwort nicht möglich ist. Hierbei bleibt auch Sickel. Dagegen hat Oelsner, S. 489 ff., noch durch einige indirekte Argumente die Annahme 754 zu stützen gesucht. Darüber mögen ein paar Worte erlaubt sein. Was die Berechnung von Luls Episkopat betrifft, so ist sein Todesjahr ebenfalls strittig und für 786 spricht mindestens ebensoviel als für 785 (vgl. Hahn S. 331 f.). Dass Lul an der Synode zu Verneuil nicht teilnahm, ist keineswegs undenkbar: Lul war ja nicht des B. Nachfolger als päpstlicher Vikar und Erzbischof, sondern nur als Bischof zu Mainz, hatte also keine hervorragendere Stellung als die übrigen fehlenden Bischöfe. Gregor v. Utrecht trat nach des Bonifatius Tode allerdings an die Spitze der friesischen Mission, beauftragt von König und Papst (V. Greg. 10 S. 74 f.). Aber diese doppelte Bevollmächtigung setzt nicht voraus, dass Stephan II. sich damals noch in Frankreich aufhielt: man denke an Willibrord und Bonifatius. Ferner die Auffälligkeit des Umstandes, dass Stephan und Bonifatius sich, so viel wir wissen, nicht sahen, bleibt in jedem Falle: auch Oelsner nimmt ja an, dass Bonifatius den Winter 753—54 in Deutschland zubrachte, im Januar 754 aber traf Stephan in Frankreich ein. Eine Zusammenkunft mit dem Papste war also ebenso leicht möglich, als wenn Bonifatius erst 755 starb. Endlich die Vermutung, dass der 5. Juni zur Firmung gewählt worden sei, da er im Jahre 754 ein Quatembertag war (Oelsner S. 169), ist nicht glücklich: die Quatembertage waren ganze Fasttage: der Firmling sollte nach späterer Bestimmung, ohne etwas gegessen zu haben, die Weihe erhalten: allein den Firmtag als Fasttag zu begehen, widerspricht dem Charakter eines solchen Tages. So bleibt die Frage: Ob Mainz, ob Fulda? Eine schriftliche Aufzeichnung ist hier wie dort anzunehmen, eine Irrung ist an und für sich hier wie dort möglich und ist hier wie dort auffällig. Ich halte das Jahr 755 für wahrscheinlich richtig. Starb Bonifatius i. J. 754, so muss man annehmen, dass er im Herbste 753, nachdem er im Frühjahr und Sommer in Neuster gewesen war, die friesische Mission angriff. So Oelsner S. 167. Aber ist es wahrscheinlich, dass er sich nur auf ein paar Monate nach Friesland begab? Die Rückkehr nach Mainz im Winter war doch sicher von Anfang an geplant. Oelsner selbst beweist unwillkürlich, wie unwahrscheinlich eine solche Annahme ist; er spricht, S. 169, von einem längeren Aufenthalte in Friesland, den auch Eigil c. 15 bezeugt. Aber wo ist für ihn die Zeit, wenn Bonifatius erst im Juli oder August (S. 167) von Mainz aufbrach? Da nun in der That die grossen Erfolge des Bonifatius ein längeres Wirken anzunehmen nötigen, so wird man zu 755 als Todes-

Schriftworten zu standhafter Erduldung des Todes mahnen [1]. Anschaulicher ist, was Jahrzehnte nach seinem Tode eine alte Frau einem Utrechter Priester, der am Orte des Todes sich nach den Umständen erkundigte, berichtete: sie habe gesehen, wie Bonifatius gestorben sei. Als einer der Feinde das Schwert gegen ihn gezückt, habe er das Evangelienbuch schützend über sein Haupt gehalten [2]. Es ist der plötzliche Schrecken über den unerwarteten Angriff, der auch ihn übermannte. Der Utrechter Priester erklärt sinnig, er wollte im Tod von dem geschützt werden, was zu lesen ihn im Leben erfreute.

Mit Bonifatius starb Bischof Eoban und die meisten seiner Begleiter: man gab später die Zahl der Getöteten auf zweiundfünfzig an.

Seinen Leichnam brachte man nach Utrecht; Lul trug Sorge, dass er von da nach Mainz kam, schliesslich wurde er der Bestimmung des Bonifatius gemäss in Fulda beigesetzt.

Man wird Bonifatius stets zu den grossen Männern der Kirchengeschichte rechnen; aber seine Grösse beruht mehr auf dem, was er leistete, als auf dem, was er war. Denn Bonifatius war in viel höherem Grade als die meisten bedeutenden Männer ein Kind seiner Zeit. Die Überzeugungen, die ihn erfüllten, waren ihm nicht eigentümlich; in seiner Heimat teilte sie jedermann. Die erste Voraussetzung für all sein kirchliches Handeln, dass die Gemeinschaft mit Rom Bedingung für das Gedeihen der Kirche, dass der Gehorsam gegen den römischen Bischof Pflicht jedes Christen sei, war für den grössten Teil seiner Landsleute ein ausser Streit und Zweifel stehendes Axiom. Die Ziele, deren Erreichung seine Lebensarbeit galt, begeisterten manchen andern Mann vor ihm und neben ihm. Wie ihn, so führten sie hunderte über den Kanal. Nicht einmal die Frömmigkeit, die ihn beseelte, hat eine eigenartige Färbung: dieselbe schlichte Fügsamkeit in die göttliche Führung, dieselbe willige Anerkennung, dass alles Gedeihen von Gott kommt, dasselbe zuversichtliche Vertrauen auf die Kraft des Gebets, dieselbe Freude an der heiligen Schrift, dasselbe lebhafte Pflichtgefühl allen göttlichen und kirchlichen Vorschriften gegen-

---

jahr geführt: dann kann er im Frühjahr 754 sich nach Friesland begeben haben. Darauf, dass für 755 die 36 Jahre der ep. 106 (D. 108) sprechen, lege ich kein grosses Gewicht, obgleich es mir ganz natürlich scheint, dass Bonifatius sich bei der Zahl nicht irrte.

1) C. 8 S. 464 f.

2) S. 506.

über wie bei ihm findet man überall in den Briefen seiner Freunde ausgesprochen. Auch nicht darin, dass er Höheres wollte, lag der Grund, dass er mehr leistete als seine Gesinnungsgenossen. Halb gegen seinen Willen wurde er durch die Verhältnisse zu den grössten Aufgaben, die er löste, geführt. Er war ein Talent: es war ihm die Gabe zu organisiren verliehen; er vermochte die Menschen an sich zu fesseln und deshalb zu beherrschen. Aber lässt sich leugnen, dass mancher seiner Zeitgenossen ihn an Geisteskraft überragte? So wenig wir von Gregor III. wissen, das wenige reicht hin, um in ihm den schärfer blickenden, ein weiteres Gesichtsfeld überschauenden Mann erkennen zu lassen im Vergleich mit seinem Legaten. Dass Pippin von dem Augenblicke an, da er an die Spitze trat, Bonifatius verdunkelte, kam doch nicht nur davon her, dass er eine äusserlich glänzendere Stellung einnahm als jener: der grosse Unterschied ist: Pippin leitete die Entwickelung, Bonifatius liess sich durch sie führen. Selbst wenn man Bonifatius neben einen Mann wie Virgil von Salzburg stellt, hat man den Eindruck, dass der letztere ihn an Selbstständigkeit des Geistes übertrifft.

Individuell war bei ihm eigentlich nur, dass er das, was alle waren, reiner, treuer und voller war als alle. Sein Charakter war grösser als sein Talent. Deshalb steht er als sittliche Persönlichkeit sehr hoch: er war ein gerader und wahrer Mann, der bei seiner Arbeit nicht sich suchte, sondern dem es auf die Sache ankam, der er diente. Dem, was er für Pflicht hielt, ging er nie aus dem Wege, auch wenn er eigenen Wünschen deshalb entsagen musste. Stets entsprach sein Verhalten seinen Überzeugungen; man kann die letzteren tadeln; aber man kann in seinem ganzen Leben nicht eine Handlung entdecken, bei der er seine Grundsätze dem Erfolg geopfert hätte. War er strenge, so vor allem in der Beurteilung seines eigenen Handelns; bis an die Grenze des Krankhaften steigerte das Alter seine ängstliche Gewissenhaftigkeit: sie raubte ihm die Freude an den eigenen Leistungen; aber sie machte ihn nicht herb im Urteil über andere. Seine Briefe zeigen eine seltene Anlage zu lieben, das lebhafteste Bedürfnis nach Freundschaft: es ist bezeichnend, dass er das Wort: „Halte fest an dem alten Freunde“ im Munde führte[1]). So treu wie den Freunden war er auch dem Vaterland. „Ich freue mich, schreibt er nach Jahrzehnte langer Trennung, an den Vorzügen und dem Lobe meines Volkes, über seine Sünden und Schanden

1) Ep. 31 S. 97 (D. 34 S. 285).

bin ich bekümmert und betrübt"[1]). Und sagt nicht noch mehr als dies, dass die letzten Worte, die er sprach, englisch waren?[2])

Seine Überzeugungen hat Bonifatius sich nicht selbst errungen; er hat sie sich nicht in innerem Kampfe zu eigen gemacht. So weit wir sein Leben zurückverfolgen können, sind sie ganz die gleichen. Darin ist er ein Typus des mittelalterlichen Menschen, dass er ohne Widerspruch das aufnahm, was die Autorität ihm darbot; ohne Reflexion darüber, ob es das rechte sei, hielt er es dann fest. An der Richtigkeit seines Verhaltens hat er vielfach gezweifelt, niemals an der Wahrheit seines Glaubens und seiner Überzeugungen. Wie Bedenken gegen das göttliche Wort ihm unfassbar waren[3]), so kam ihm nie der Gedanke, dass das, was die Kirche gebietet, willkürlich sein könne. Das ist ein unvollkommener Standpunkt: aber auf ihm beruhte das Geschlossene seines Wesens und die Sicherheit seines Handelns.

Mit der Festigkeit einer durch keinen Zweifel erschütterten Überzeugung, der Treue des Pflichtgefühls und dem Mute der Gewissenhaftigkeit verband sich bei ihm die natürliche Gabe zu leiten und die angeerbte Zähigkeit des angelsächsischen Wesens. Darin liegt das Geheimnis seiner Erfolge.

Sie haben bewirkt, dass das Urteil über ihn sehr weit auseinandergeht. Man rechnet ihm die Ausdehnung der päpstlichen Macht über die deutsche Kirche als Verdienst oder als Schuld an. Wir haben bemerkt, dass man dabei seine Erfolge überschätzt. Aber so viel ist richtig: Bonifatius hat den deutschen Episkopat mit der Überzeugung erfüllt, dass die deutsche Kirche nur dann blühen könne, wenn sie in enger Gemeinschaft mit Rom lebe. Insofern ist er allerdings einer der Männer, welche den Grund zu der Einheit der mittelalterlichen Kirche und zu der mittelalterlichen Papstmacht gelegt haben.

Ist, was er that, zu tadeln? Wer vom Standpunkt der konfessionellen Polemik aus die Geschichte der Vergangenheit betrachtet, kann annehmen, dass ohne Rom die Entwicklung der mittelalterlichen Kirche eine geradere, gesündere Richtung innegehalten hätte, als sie es wirklich that. Doch wer so denkt, sollte sich wenigstens darüber nicht täuschen, dass er von Möglichkeiten träumt, bei denen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit sich mindestens die Wage halten. Welchen Gewinn aber

---

1) Ep. 60 S. 178 (D. 74 S. 346) a. 744—747.

2) Willib. 8 S. 465: Patria voce.

3) Ep. 70 S. 207 (D. 78 S. 354): Quando audimus: Haec dicit Deus, quis futurum esse non credat, quod dicit Deus, nisi qui Deo non credit?

hat die Wissenschaft, oder sagen wir, die Erkenntnis der Wahrheit, vom Träumen? Wir fragen lieber nach den Folgen, welche die kirchliche Einheit der mittelalterlichen Welt wirklich hatte. Und hier ist nicht zu verkennen, dass die Einheit der Kirche die Einheitlichkeit der abendländischen Kultur möglich gemacht hat. Was ist aber die abendländische Kultur anders als die Weltkultur? Wer sie in ihrem Werte zu schätzen weiss, wird schwerlich geneigt sein, den Erfolg zu beklagen, welchen die Thätigkeit des grössten angelsächsischen Missionars in Deutschland gehabt hat.

Beilage I.

Seitdem dieses Buch zum erstenmal erschien (1887), ist die Taufe Chlodowechs mehrfach besprochen worden. Ich hatte damals erinnert, dass man von dem Berichte Gregors absehen müsse; der Brief des Nicetius sei die erste und glaubwürdigste Quelle. Die gleiche Ansicht ist später von Krusch, Mitt. des Instit. f. österreich. Gesch. XIV, 1893, S. 427, ausgesprochen worden, während Gundlach, N. Arch. XIII, 1888, S. 380, zwar ebenfalls von Gregor absieht, aber den Brief des Remigius an Chlodowech (ep. Austr. 2 S. 113) für entscheidend hält. Kurth endlich, der von der Annahme ausgeht, dass dem Bericht Gregors eine verlorene zwischen 533 und 574 geschriebene Vita Remigii zu Grunde liege, hält die Erzählung Gregors für wohlbeglaubigt (Revue des quest. histor. XLIV, 1888, S. 385 ff.) Wie das Urteil über die erste Quelle, so ist auch der chronologische Ansatz verschieden. Für Kurth steht das Jahr 496 fest; er nimmt an, dass Gregor für die Geschichte Chlodowechs chronologische Aufzeichnungen vor sich gehabt habe, die in Tours entstanden. Auch ich hatte in dieser Hinsicht kein Bedenken gegen Gregor ausgesprochen; dagegen nahm Gundlach, genötigt durch seine Deutung von ep. 2, an, dass Chlodowech bereits Christ war, als er zur Eroberung Galliens auszog (S. 382); er setzte also die Taufe vor d. J. 486. Krusch aber kam, gestützt auf die limina s. Martini (ep. 8 S. 122), zu der Ansicht, dass sie nicht vor 507 stattgefunden haben könne.

Was die Beurteilung der Quellen anlangt, so halte ich es nach wie vor nicht für zulässig von Gregor auszugehen, während wir im Besitze brieflicher Äusserungen von Personen sind, die Chlodowech und seinem Haus nahe standen. Auch die Annahme, er habe aus einer verlorenen Vita Remigii geschöpft, dünkt mich nicht wahrscheinlich. Die Schwierigkeit liegt nicht nur darin, dass Hinkmar ein unzuverlässiger Zeuge ist. Denn gewiss kann auch er einmal die Wahrheit geredet haben. Aber nimmt man an, dass er es that, so ist das Verfahren des Pseudo-Fortunatus unverständlich. Wie kam er dazu, die Königstaufe mit Stillschweigen zu übergehen, wenn er von ihr wusste? Man findet keine Antwort; denn nach Hinkmar sollte Fortunatus gerade etliche Mirakel exzerpiren, die dem Volke vorgelesen

werden könnten (S. 251). Und nun soll man glauben, dass er das grösste Mirakel weggelassen habe. Überdies weiss jedermann, dass es der Manier der Heiligenbiographen entspricht, ihre Helden auch dadurch zu verherrlichen, dass sie sie mit den Grossen dieser Welt in Berührung bringen. Man wird demgemäss von der Existenz einer alten Vita Remigii abzusehen haben. Entscheidend für unsere Frage sind nur die Briefe.

In bezug auf ep. 2 habe ich früher der Annahme von Junghans (S. 141) zugestimmt, dass dieser Brief mit Unrecht auf Chlodowech bezogen werde; er müsse vielmehr als an einen seiner Söhne gerichtet betrachtet werden. Aber ich kann diese Annahme nicht mehr festhalten: sie ist eine Ausflucht. Ist der Brief an Chlodowech gerichtet, dann fragt es sich 1. nach seiner Datirung und 2. nach seiner Deutung. Gundlach lässt ihn unmittelbar nach der Schlacht bei Soissons 486 geschrieben sein. Aber können die Worte: Rumor ad nos magnum pervenit administrationem vos Secundum Belgice — so Gundlach, wie ich glaube, mit Recht statt des handschriftlichen secundum bellice — suscepisse, die Eroberung des Reichs des Syagrius aussagen? Es gehörte ja zum grössten Teil zu Gallia Lugdunensis, während in einem Teil der Belgica secunda Chlodowech schon vorher Herr war. Können sie überhaupt von einem Bischof des durch die Schlacht bei Soissons eroberten Gebietes geschrieben sein? Wie mich dünkt: unmöglich. Denn ein solcher erhielt von der neuen Regierung nicht durch einen rumor magnus Kunde. Passt ferner die Wendung „administrationem Secundae Belgicae suscipere" auf einen gewaltsamen Wechsel der Herrschaft? Ebensowenig. Sie passt vielmehr nur auf den friedlichen Übergang der Regierung von einer Hand in die andere. Ich komme also zu dem Schluss: Ist ep. 2 an Chlodowech gerichtet, dann ist sie unmittelbar nach dem Tod Childerichs geschrieben. Der Bischof von Rheims wünscht dem jugendlichen Frankenkönig Glück zum Antritt seines Regiments und benützt die Gelegenheit, ihm die Kirche seines Gebiets zu empfehlen. Dazu passt der Satz: Non est novum, ut coeperis esse, sicut parentes tui semper fuerunt, dazu die Erwähnung der paternae opes, die er gut anwenden soll, dazu die ganze Serie von guten Ratschlägen, die man in dem Briefe liest: sie wären seltsam, wenn sie von einem eben Unterworfenen an einen schon einige Jahre regierenden Fürsten gerichtet wären; aber sie sind am Platz einem Jüngling gegenüber, der eben die Regierung antrat, ausgesprochen von einem angesehenen Mann des Nachbarreichs, der ohne Zweifel mit dessen Vater verkehrt hatte. Aber ist dieser Ansatz des Briefs möglich? Ich finde in der Epistel selbst nichts, das ihn ausschlösse: die Secunda Belgica widerspricht nicht; denn wie schon erinnert, fällt das Reich von Doornik in ihren Umkreis. Auch die sacerdotes tui schliessen ihn nicht aus; denn wie oben, S. 105, bemerkt, sassen in Amiens und Noyon aller Wahrscheinlichkeit nach Bischöfe. Endlich, dass ein benachbarter Bischof sich an den Frankenfürsten wandte, ist angesichts des Briefes des Auspicius an Arbogast nicht zu beanstanden; man braucht nicht einmal an die Metropolitanrechte des Bischofs von Rheims zu erinnern (vgl. ep. Austr. 4 S. 115).

Steht somit die Datirung des Briefes ziemlich fest, so ist die zweite Frage, ob er richtig gedeutet die Annahme nötig macht, dass sein Em-

pfänger ein Christ war. Die Bejahung dieser Frage würde ergeben, dass Chlodowech sich schon zum Christentum bekannte, als er seinem Vater folgte, dass also aller Wahrscheinlichkeit nach schon Childerich den Schritt vom Heidentum zum Christentum gethan hat. Man braucht nicht zu erinnern, wie schwierig diese Annahme ist, da sie in Zwiespalt mit der ganzen sonstigen Überlieferung stehen würde. Doch man müsste dies in Kauf nehmen; denn gegenüber einem Brief des Remigius an Chlodowech selbst kann kein anderes Zeugnis in Betracht kommen. Was sagt nun der Brief? Entscheidend ist die Erklärung des Satzes: Hoc inprimis agendum. Gundlach übersetzt, die Sätze im Deutschen umstellend: Danach hast du, weil nach einem Wort des Volkes an dem Ausgang die Mannesthat gemessen wird, vor allem dein Handeln einzurichten, dass da, wo ein Verdienst auf deiner Seite ist, dich auch das Urteil Gottes nicht im Stich lasse, welcher durch den Eifer deiner Demut zu dem höchsten Erfolge gelangt ist. Es scheint mir indes durchaus unwahrscheinlich, dass ein so ungeschickter Stilist, wie der Schreiber dieses Briefes war, den Relativsatz „qui per industriam“ über 9 Worte hinweg an dominus angeschlossen hat. Die Weise solcher Stilisten ist vielmehr, die Relativsätze unmittelbar den Worten folgen zu lassen, zu denen sie gehören. Man wird also das qui auf meriti tui beziehen müssen ohne Rücksicht auf den grammatischen Fehler; denn meritum qui zu sagen, konnte den Mann nicht geniren, der zwei Zeilen vorher Secundum Belgica geschrieben hatte und der ein paar Zeilen nachher dem Imperativ von nutrire die Form nutre giebt. Diese Beziehung aber ist notwendig; denn unmöglich konnte ein christlicher Bischof von Gott sagen, dass er durch einen Menschen ad summum culminis pervenit. Man hat also unter Wahrung der Folge der Sätze zu übertragen: darum musst du dich vor allem bemühen, dass Gottes Urteil von dir nicht wegschwankt, wo es sich um ein Verdienst deinerseits handelt, das durch den Eifer deiner Demut zum höchsten Gipfel gelangt. Denn, wie das Sprichwort sagt: An dem Ende bewährt sich das Handeln des Menschen. Ist diese Übersetzung richtig, dann ist klar, dass sie zwar beweist, dass der Schreiber des Briefs ein Christ war, dass sie aber nichts über den Glauben des Lesers sagt. Und das gilt von dem ganzen Brief. Er nötigt keineswegs zu der Annahme, dass Chlodowech schon vor 486, bezw. 481 ein Christ gewesen ist.

Sind wir nun genötigt, die Taufe Chlodowechs bis z. J. 507 herabzurücken? Wir kommen damit zur Untersuchung des Briefes des Nicetius an Chlodosuinda (ep. 8 S. 119 ff.). Der Bischof erzählt vom König: Cum ista, quae supra dixi, probata cognovit, humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit, qui baptizatus, quanta in hereticos Alaricum et Gundebaldum regum fecerit, audisti (S. 122). Ich habe früher die Annahme Rettbergs gebilligt, dass domni Martini sich als unrichtige Auflösung der Abkürzung DM = divae Mariae erkläre. Aber auch diese Annahme ist unzulässig; denn auch sie ist eine Ausflucht. Man muss die Martinskirche stehen lassen und man kann bei ihr nur an St. Martin bei Tours denken. Folgt daraus, dass die Taufe, weil in Tours vollzogen, erst nach dem Gotenkrieg stattgefunden haben kann? Unmöglich ist ein so später Ansatz nicht. Ich habe schon in der ersten Auflage daran

erinnert, dass die vita Deodati A. S. Boll. Apr. III, 273 in der That die Taufe Chlodowechs mit dem Gotenkrieg in Zusammenhang bringt. Aber wahrscheinlich vermag ich den Ansatz nicht zu finden. Das nächste Bedenken ist, dass Nicetius die Taufe vor die Kriege gegen die Burgunder und die Goten verlegt, also vor 500. Doch er kann sich getäuscht haben. Einen anderen Einwand spricht Krusch, S. 446, aus: dann ist die Unkenntnis Gregors schier unerklärlich. Wie mich dünkt, hätte Krusch das Wörtlein schier streichen sollen: die Unkenntnis Gregors ist dann ein unlösbares Rätsel. Überdies ist das Fundament der Annahme von Krusch völlig unsicher; denn die oben angeführten Worte des Nicetius sagen ja — das lehrt der Augenschein — überhaupt nicht, dass Chlodowech in Tours getauft wurde; sie sagen nur, dass er in Tours das Gelübde ablegte, sich taufen zu lassen. Dass er dort auch sein Gelübde löste, wird mit keinem Worte angedeutet. Fällt Tours als sicher überlieferter Taufort, so fällt damit auch der Ansatz 25. Dez. 507.

Die Sache liegt also folgendermassen: Nachdem durch Kruschs Nachweise der Wert der Angabe der Vita Vedastis c. 3 S. 408 erschüttert ist, fehlt jede sichere Überlieferung über den Ort der Taufe Chlodowechs. Ausgeschlossen ist jedoch Tours, da Gregors Schweigen dann unverständlich wäre. Und einige Wahrscheinlichkeit hat Rheims; denn es giebt keinen Grund, weshalb die Überlieferung, die Jonas von Bobbio, oder wer sonst die Biographie des Vedastes verfasste, benutzte, irrig gewesen sein muss. Über die Zeit haben wir 1. die Angabe des Nicetius: nach der Vermählung Chlodowechs mit Chrodechilde, d. h. nach 492 oder 493, und vor dem Goten- und Burgunderkrieg, d. h. vor 500. 2. Die Angabe Gregors von Tours: i. J. 496. Die letztere hat an sich kein grosses Gewicht, dagegen hat die erstere als unverwerflich zu gelten, wenn sie nicht durch andere Zeugnisse widerlegt wird. Dass Chlodowech den Gotenkrieg als Christ führte, ergiebt sich mit ziemlicher Sicherheit aus seinem Brief an die Bischöfe (Cap. I S. 1). In diesem Punkte hat Nicetius richtig berichtet; ob auch in bezug auf den Burgunderkrieg, lässt sich nicht bestimmt erhärten. Denn der Brief des Avitus (46 S. 75) gewährt, so viel ich sehe, keinen direkten Anhalt zur Beantwortung dieser Frage. Doch führt ein Satz weiter. Avitus schreibt: Numquid praedicabimus . . misericordiam, quam solutus a vobis adhuc nuper populus captivus gaudiis mundo insinuat, lacrimis deo? Krusch lehnt die von Junghans S. 47 und später von v. Schubert S. 171 angenommene Beziehung des Satzes auf die Alamannen ab und bezieht ihn auf die Befreiung der unter der Westgotenherrschaft stehenden Romanen (S 444). Aber auch wenn man das anerkannte Talent des Avitus, unverständige Phrasen zu gebrauchen, in Rücksicht zieht, so wird man schwer annehmen können, dass er sich die Romanen im Westgotenreich als ein gefangenes Volk dachte, das erst durch die misericordia Chlodowechs seine Freiheit wieder erlangte. Viel eher können die im Kriege geschlagenen Alamannen als populus captivus bezeichnet und kann ihnen gegenüber von dem Mitleid des Siegers geredet werden. Nimmt man nun an, dass ihre Unterwerfung durch zwei siegreiche Feldzüge Chlodowechs herbeigeführt wurde (v. Schubert S. 176 ff., vgl. oben S. 318 f.), so kann der Brief des Avitus entweder nach dem ersten

oder nach dem zweiten Sieg geschrieben sein. In jenem Fall kommt in Betracht, dass die Alamannen zwar die fränkische Oberherrschaft anerkennen mussten, im übrigen aber an ihrer Freiheit und ihrem Landgebiet keine Einbusse erlitten; nicht einmal die Herrschaft des Stammeskönigs hörte auf. In diesem Fall ist die Grundlage für das Lob der misericordia Chlodowechs, dass er die Fürsprache Theodorichs nicht zurückwies. Dass die erstere Annahme der von Avitus dargebotenen Vorstellung besser entspricht, scheint mir nicht zweifelhaft. Sein Brief wird nach dem ersten Alamannensieg geschrieben sein, also vor dem Burgunderkrieg. Die Angabe des Nicetius bewährt sich auch hier. Da nun der zweite Krieg von dem ersten doch durch einige Jahre geschieden sein muss, so kommt man bei der Untersuchung der Briefe dem Datum Gregors 496 so nahe, dass die Vermutung schwer zu umgehen ist, dass in dieser Jahreszahl eine gute Überlieferung vorliegt. Freilich zeigt sich zugleich die Unzuverlässigkeit Gregors: er hat die zwei Alamannenkriege nicht auseinander gehalten, sondern lässt die Unterwerfung in einem Zug erfolgen, und setzt dem entsprechend Ereignisse, die erst später geschahen — Tod des Alamannenkönigs — schon in das Jahr 496. Doch das ist bei der Weise seiner Geschichtschreibung nicht weiter auffällig. Aus diesen Gründen glaube ich, dass der 25. Dezember als Tauftag Chlodowechs nahezu als gesichert gelten darf. Das zeitliche Zusammentreffen des ersten Alamannenkriegs mit der Taufe wird den Anlass gegeben haben, einen sachlichen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen zu suchen.

Beilage II.

Die Chronologie Columbas ist nicht sicher. Sicher ist nur der Todestag trotz verschiedener Angaben. Jonas nennt c. 61 S. 26 nach Mabillons Lesart d. 21. November; die Martyrologien verzeichnen den Tod zum 21. oder 23., die vita s. Galli endlich bemerkt (c. 29 S. 37), dass der Todestag ein Sonntag war. Die letztere Notiz entscheidet für den 23. November, da im Jahr 615 dieser Tag auf einen Sonntag fiel. Das Jahr 615 aber muss man annehmen, da Columba Auster nach dem Tod Theudeberts II. (Sommer 612) und vor dem Tod Theuderichs II. (613) also wahrscheinlich Ende 612 oder Anfang 613 verliess, sich darauf eine Zeitlang am lombardischen Hof aufhielt, endlich das Kloster Bobbio gründete, an dessen Spitze er noch ein Jahr lang stand.

Dagegen gibt es keine Überlieferung über die Geburtszeit Columbas. Darf man annehmen, dass die ihm zugeschriebenen Gedichte wirklich ihm gehören, so kommt die Notiz in dem Gedicht an Fedolius (S. 188, 23) in

Betracht, nach welcher Columba das 72. Jahr vollendet hatte. Nun fehlt aber jeder Anhalt um zu bestimmen, ob das Gedicht in Burgund, Deutschland oder Italien geschrieben ist. Nimmt man das letztere an, so ist er 542—543 geboren, in den anderen Fällen noch früher. Jedenfalls ist also die Angabe des Jonas über sein Alter bei der Ankunft auf dem Kontinent unrichtig, mag man vicesimum oder tricesimum für die richtige Lesart halten (c. 10 S. 7). Ebenso unmöglich ist die weitere Angabe (c. 12 S. 8), er sei nach dem Frankenreich gekommen, als Sigibert (561—576) über Auster und Burgund regirte. Denn Sigibert hat nie in Burgund geherrscht.

Dagegen lässt sich die Ankunft Columbas in Burgund durch Kombination zweier anderer Stellen der Biographie erschliessen. Nach c. 39 wurde Columba 3 Jahre vor der Eroberung Burgunds durch Chlothachar II. (613) aus Luxeuil entfernt, also i. J. 610; es geschah aber im 20. Jahr nach seiner Ankunft in den Vogesen (c. 30 S. 18); diese fällt also in d. J. 591. Die Angabe der vita Salabergae 2 A.S. Mab. II S. 405, Luxeuil sei unter Childebert II. gegründet, ist demnach wahrscheinlich richtig. Da Childebert in Burgund seit dem Tod Guntchrams (28. März 592) regirte und im Spätjahr 595 starb, so steht die Gründungszeit annähernd fest. Ein bestimmtes Jahr lässt sich nicht nennen. Ich glaubte in der 1. Aufl., durch die Unterschrift eines in Luxeuil geschriebenen Kodex, auf die Mabillon (A. S. III, 2 S. 409) und später Krusch (Forsch. XXII, 1882, S. 458) aufmerksam gemacht hatte, sei die Möglichkeit gegeben, das Gründungsdatum sicher zu bestimmen. Allein inzwischen hat Havet den Beweis geführt, dass sich jene Notiz nicht auf Chlothachar II. und Columba, sondern auf Chlothachar III. und Waldebert bezieht (Oeuvres I S. 91 ff.).

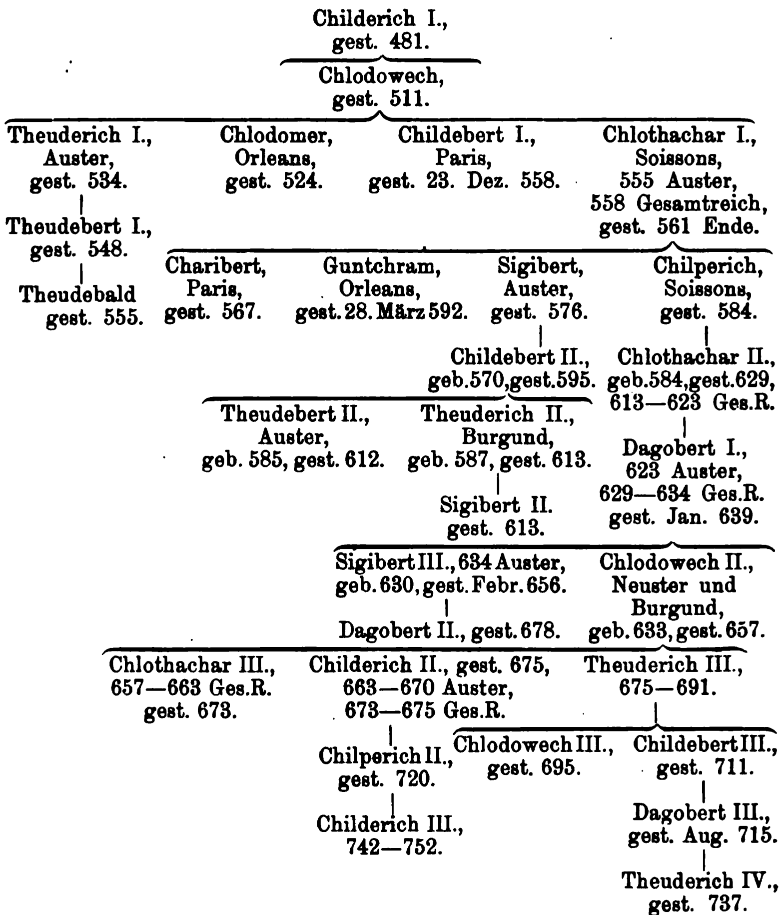
Von den Briefen Columbas datirt Gundlach Nr. 1 in die Jahre 595 bis 600. Da in demselben Verhandlungen zwischen Columba und Candidus, dem Geschäftsträger Gregors, der im September 595 an Brunichilde und Childebert II. empfohlen wurde (J.W. 1384 f.), erwähnt sind (S. 160), da ferner des erst 595—596 vollendeten Ezechielkommentars gedacht wird (S. 159 vgl. J.W. 1401), so wird man annehmen dürfen, dass der Brief 597 oder 598 geschrieben ist. Für ep. 2 nennt Gundlach 603—604. Aber da nach S. 162, 23 Columba seit 12 Jahren in den Vogesen lebte, so ist das Jahr vielmehr 602 oder 603. Der S. 162, 9 erwähnte tomus responsionis, der 3 Jahre vorher geschrieben war, ohne bekannt gemacht zu werden, ist also 599 oder 600 verfasst. Die Synode, vor die C. geladen war, ohne zu erscheinen, ist wie Gundlach nach dem Vorgang Älterer wahrscheinlich gemacht hat (N. A. XV S. 510) die Synode von Chalon s. S. i. J. 602 oder 603 (Fredeg. chron. IV, 24, Vita Desid. I, 4 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 631). In bezug auf ep. 3 urteilt Gundlach (a. a. O. S. 511), sie sei an Gregors Nachfolger Sabinian gerichtet und 604 geschrieben. Wie mir scheint, setzt indes der Anfang eine längere Frist seit dem Tode Gregors voraus; sodann zeigt der Inhalt, dass Columba die frühere Absicht, die fränkische Osterfeier zu ändern, ganz aufgegeben hat; er verlangt nur, dass er und die Seinen in ihrer Feier nicht gestört werden. Ich glaube deshalb, dass dieser Brief erst in die letzte Zeit vor der Vertreibung aus Burgund, 609 oder 610 ge-

hört. Denn dass damals die Osterfrage von neuem angeregt war, ist trotz des Schweigens des Jonas sicher, s. ep. 4 S. 167, 6. Der 3. Brief ist dann nicht an Sabinian, sondern an Bonifaz IV. gerichtet. Die Datirung von ep. 4 ist sicher: 610 oder 611. Ep. 5 fällt in die italienische Zeit. Ep. 6 scheint mir Columba mit Unrecht beigelegt.

Beilage III.

Die Merowingerkönige.

(Die Chronologie nach Krusch, Forsch. XXII, 1882.)



Litteraturübersicht.

I. Quellen.

a) Sammlungen.

Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur . . coll. Joh. Bollandus, Antwerpen, Brüssel, Paris 1643—1894 (A. S. Boll.).
Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa et notis illustrata coll. L. d'Achery ed. J. Mabillon et Th. Ruinart, Venedig 1733 ff. (A. S. Mab.).
Analecta Bollandiana, ed. C. de Smedt, G. v. Hooff, J. de Backer. Paris u. Brüssel 1882 ff.
Analecta vetera, s. collectio veterum aliquot operum . . cum notis Mabillonii. Paris 1723.
Bibliotheca maxima veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Lyon 1677 ff.
Bibliotheca rerum Germanicarum, ed. Ph. Jaffé. In Betracht kommen der 3. Bd., Monumenta Moguntina, Berlin 1866 u. der 6. Bd., Monumenta Alcuiniana, herausgegeb. von Wattenbach und Dümmler, Berlin 1873.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, ed. consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Wien 1866 ff. (CSEL).
Corpus scriptorum historiae Byzantinae, op. B. G. Niebuhr, J. Bekker, L. Schopen, G., L. Dindorf. Bonn 1828.
Fontes rerum Germanicarum v. J. F. Böhmer. 4 Bde. Stuttgart 1843—68.
Historici Graeci minores, ed. Dindorf. Leipzig 1870 u. 71.
Denkmäler, kleine, aus der Merovingerzeit v. W. Arndt. Hannover 1874.
Le Liber pontificalis, par L. Duchesne. 2 Bde. Paris 1886 u. 1892.
Monumenta Germaniae historica (M.G.). In Betracht kommen folgende Abteilungen: Auctores antiquissimi. Berlin 1877 ff. Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover 1885 ff. Scriptores. Hannover 1826 ff. — Wo neuere Oktavausgaben vorliegen, ist nach diesen zitirt. — Leges. Han-

nover 1835. Capitularia regum Francorum. Hannover 1883. Concilia aevi Merovingici. Hannover 1893. Formulae Merowingici et Karolini aevi. Hannover 1886. Diplomata I. Hannover 1872. Diplomata regum et imperatorum Germaniae. Hannover 1879 f. Epistolae III. Berlin 1892. Poetae latini aevi Carolini. Berlin 1881 ff.

XII Panegyrici latini, rec. Aem. Baehrens. Leipzig 1874.

Patrologiae cursus completus ed. J. P. Migne. Series latina. Paris 1844 ff. (Migne).

Poetae latini minores rec. et em. Aem. Baehrens. Leipzig 1879/83.

Quellensammlung der badischen Landesgeschichte v. F. J. Mone. Karlsruhe 1848 ff.

Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores, ed. M. Bouquet. Paris 1738 ff.

Scriptores rerum Austriacarum vet. et gen. coll. H. Pez. Leipzig 1721.

Scriptores historiae Augustae, ed. H. Peter. 2 Bde. Leipzig 1884.

b) Gesetze, Briefe, Urkunden, Regesten.

Acta regum et imperatorum Karolinorum digesta et enarrata a Th. Sickel. 2 Teile. Wien 1867 u. 1868.

Alsatia aevi Merovingici, Carolingici, Saxonici, Salici, Suevici diplomatica, ed. J. D. Schöpflin. 2 Teile. Mannheim 1772—75.

Böhmer Regesta imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern, bearb. v. E. Mühlbacher. 1. Bd. Innsbruck 1889 (B.M.).

Canones apostolorum et conciliorum saec. IV. V. VI. VII. rec. H. Th. Bruns. Berlin 1839.

Capitularia regum Francorum, coll. S. Baluzius. Nov. ed. Paris 1780.

Codex chronologico-diplomaticus episcopatus Ratisbonensis, ed. Th. Ried. 2 Teile. Regensburg 1816 u. 17.

Codex diplomaticus aevi Saxonici, ed. J. M. Kemble. 6 Bde. London 1839—1848.

Codex diplomaticus antiquitatum Nordgaviensium, ed. J. H. v. Falckenstein. Frankfurt 1733.

Codex diplomaticus Fuldensis, herausgeg. von E. F. J. Dronke. Cassel 1850.

Codex diplomaticus. Sammlung der Urkunden zur Geschichte Cur-Rätiens und der Republik Graubünden von Th. v. Mohr. 3 Bde. Cur 1848—61.

Codex regularum, quas s. patres monachis . . praescripsere, ed. L. Holstenius a M. Brockie instr. 6 Bde. Augsburg 1760.

Codex Theodosianus c. perp. commentariis J. Gothofredi ed. J. D. Ritter. Leipzig 1736.

Conciliorum nova et amplissima collectio coll. J. D. Mansi. 31 Bde. Florenz und Venedig 1759—98.

Corpus legum ab imperatoribus roman. ante Justinianum latarum coll. G. Haenel. Leipzig 1857.

Diplomata, chartae, . . . ad res Gallo-Francic. spect., ed. J. M. Pardessus. 2 Teile. Paris 1841. 49.

Epistolae Romanorum pontificum genuinae, ed. Thiel. 1. Bd. Braunsberg 1868.
Historia Frisingensis v. C. Meichelbeck. 2 Bde. Augsburg 1724 u. 29.
Indiculus Arnonis und breves notitiae Salisburgenses, herausgeg. von Keinz. München 1869.
Liber diurnus Romanorum pontificum ed. Th. E. ab Sickel. Wien 1889.
Mittelrheinische Regesten v. A. Görz. 4 Teile. Coblenz 1876—86.
Monumenta Boica, ed. academia scientiarum Boica. 43 Bde. München 1763—18 (M.B.).
Monumenta Germaniae, s. o. S. 586.
Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, ed. J. Trouillat et L. Vautrey. 5 Teile. Pruntrut 1852—67.
Nachrichten vom Zustande der Gegenden und Stadt Juvavia v. J. F. Th. v. Kleinmayrn. Salzburg 1784.
Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du V au X siècle p. E. de Rozière. 3 Teile. Paris 1859—71.
Regesta archiepiscoporum Maguntinensium. Mit Benutzung des Nachlasses von J. F. Böhmer bearb. von C. Will. 2 Bde. Innsbruck 1877 u. 86.
Regesta Badensia. Urkunden des Bad. General-Landes-Archivs von C. G. Dümgé. Karlsruhe 1836.
Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae, bearb. von O. Dobenecker. 1. Bd. Jena 1895.
Regesta episcoporum Constantiensium, bearb. v. P. Ladewig u. Th. Müller. 1. Bd. Innsbruck 1895.
Regesta pontificum Romanorum ed. Ph. Jaffé, ed. II auspiciis G. Wattenbach cur. S. Löwenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald. 2 Bde. Lpz. 1885 u. 88.
Regesten der Bischöfe von Eichstätt, herausg. v. M. Lefflad. Eichst. 1871 und 74.
Regesten der Erzbischöfe zu Trier v. A. Görz. Trier 1861.
Schweizerisches Urkundenregister, herausg. von d. geschichtforschenden Gesellsch. der Schweiz. 2 Bde. 1862 u. 77.
Traditiones possessionesque Wizenburgenses ed. C. Zeuss. Speier 1847.
Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, bearb. v. H. Wartmann. 3 Teile. Zürich 1863—82.
Urkundenbuch der Stadt Strassburg, bearb v. W. Wiegand. Strassburg 1879.
Urkundenbuch des Landes o. Enns. 1. Bd. Wien 1852.
Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, herausg. v. Th. J. Lacomblet. 4 Bde. Düsseldorf 1840—58.
Urkundenbuch zur Geschichte der Bischöfe zu Speier von F. X. Remling. 2 Bde. Mainz 1852 u. 53.
Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien, herausg. v. H. Beyer. 3 Bde. Coblenz 1860—74.
Wirtembergisches Urkundenbuch, herausg. v. d. Staatsarchiv in Stuttgart. 6 Bde. Stuttg. 1849—94.

c) Inschriften.

Kraus, F. X., Die christlichen Inschriften der Rheinlande. 2 Teile. Freiburg 1890.

Le Blant, E., Inscriptions chrétiennes, de la Gaule. 2 Bde. Paris 1855—65.

Le Blant, E., Nouveau Recueil des inscriptions chrét. de la Gaule. Paris 1892.

Steiner, Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften in den Gebieten der oberen Donau und des Rheins. Seligenstadt 1859.

II. Darstellungen und Untersuchungen.

a) Bücher.

Albert, F. R., Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther. 1. Teil. Gütersloh 1892.

Arnold, C. F., Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig 1894.

Aufsätze, historische, dem Andenken an Georg Waitz gewidmet. Hannover 1886.

Back, Fr., Römische Spuren und Überreste im oberen Nahegebiet. Birkenfeld 1891 und 93.

Baumann, F. L., Geschichte des Allgäus. 1. Bd. Kempten 1881.

Bellesheim, A., Geschichte der katholischen Kirche in Irland. 1. Bd. Mainz 1890.

Bergk, T., Zur Geschichte und Topographie der Rheinlande in römischer Zeit. Leipzig 1882.

Berlière, U., Monasticon Belge. 1. Bd. Maredsous 1897.

Binding, C., Geschichte des burgundisch-romanischen Königreichs. Basel 1868.

Binterim, A. J., Pragmat. Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und Diözesan-Concilien. 1. und 2. Bd. Mainz 1835 f.

Bonell, H. E., Die Anfänge des Karolingischen Hauses. Berlin 1866.

Bönhoff, L., Aldhelm von Malmesbury. Dresden 1894.

Bossert, G., Die Anfänge des Christentums in Württemberg. Stuttgart 1888.

Braun, P., Geschichte der Bischöfe von Augsburg. 4 Bde. Augsburg 1813—15.

Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte. 1. Bd. Leipzig 1887.

Buss, F. J. v., Winfrid-Bonifacius, herausgegeben von R. v. Scherer. Graz 1880.

Caspari, C. P., Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchl. Alterthums und dem Anfang des Mittelalters. Christiania 1890.

Caspari, C. P., Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Christiania 1886.

Caspari, C. P., Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patrist. und kirchl. mittelalt. Schriften. Christiania 1883.

Caspari, C. P., Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883.

Cruel, R., Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879.

Dederich, A., Der Frankenbund. Hannover 1874.

Dehio, G. und v. Bezold, G., Die kirchliche Baukunst des Abendlandes histor. und systemat. dargestellt. 1. Bd. Stuttgart 1884.

Delisle, L., Mémoire sur d'anciens sacramentaires. Paris 1886.

Dictionary of christian antiquities ed. by W. Smith and S. Cheetham. 2 Bde. London 1875.

Diel, P., D. hl. Maximinus und Paulinus. Trier 1875.

Ebert, A., Allgem. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. 1. Bd., 2. Aufl. Leipzig 1889.

Ebner, A., Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Regensburg 1890.

Ebrard, A., Die iroschottische Missionskirche des 6., 7. und 8. Jahrh. und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festlande. Gütersloh 1873.

Ebrard, A., Bonifatius, der Zerstörer des columban. Kirchentums auf d. Festlande. Gütersloh 1882.

ab Eckart, J. G., Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wirceburgensis. 1. Bd. Würzburg 1729.

Egli, E., Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl d. Gr. Zürich 1893.

Eichhorn, A., Episcopatus Curiensis illustr. S. Blasien 1797.

Engelbrecht, A., Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus. Prag 1889.

Ennen, L., Geschichte der Stadt Köln. 1. Bd. Köln 1863.

Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom, herausgegeben von St. Ehses. Freiburg 1897.

Fischer, O., Bonifatius, der Apostel der Deutschen. Leipzig 1881.

Förstemann, E., Altdeutsches Namenbuch. Nordhausen 1856—59.

Friedberg, E., Lehrbuch des k. u. ev. Kirchenrechts. 4. Aufl. Leipzig 1895.

Friedländer, L., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. Leipzig 1874.

Friedrich, J., Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Teile. Bamberg 1867 u. 69.

Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa. 16 Bde. Paris 1715—1865.

Gams, P. B., Series episcoporum ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt. Regensburg 1873.

Garenfeld, V., Die Trierer Bischöfe des 4. Jahrhunderts. Bonn 1888.

Garrucci, R., Storia dell' arte cristiana. 6 Bde. Prato 1873—81.

Gelpke, E. F., Kirchengeschichte der Schweiz. 2 Bde. Bern 1856—61.

Gengler, H. G., Beiträge zur Rechtsgeschichte Bayerns. 1. Heft. Die altbayer. Rechtsquellen. Leipzig 1889. 4. Heft. Die Verfassungszustände im bayer. Franken. Leipzig 1894.

Grandidier, Histoire de l'église et des évêques de Strassbourg. 2 Bde. Strassburg 1776 und 78.

Gregorovius, F., Geschichte der Stadt Rom im MA. 2. Bd. Stuttgart 1859.
Grimm, J., Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Berlin 1878.
Grote, O. Frh., Lexikon deutscher Stifter, Klöster und Ordenshäuser. 1. Teil. Osterwieck 1881.
Gundlach, W., Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum. Hannover 1890.
Hahn, H., Jahrbücher des fränkischen Reichs 741—752. Leipzig 1863.
Hahn, H., Bonifaz und Lul. Leipzig 1883.
Hansiz, M., Germania sacra. 3 Bde. Augsburg 1727—1755.
Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. 3 Bde. Leipzig 1893—1897.
Harster, W., Die Nationen des Römerreichs in den Heeren der Kaiser. Speier 1873.
Harttung, J., Diplomatisch-historische Forschungen. Gotha 1879.
Hatch, E., Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter, übers. von A. Harnack. Giessen 1888.
Hauck, A., Die Bischofswahlen unter den Merowingern. Erlangen 1883.
Havet, J., Oeuvres. t. 1. (Questions Mérovingiennes). Paris 1896.
Hefele, C. J., Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland. Tübingen 1837.
Hefele, C. J. v., Conciliengeschichte. 1.—3. Bd. 2. Aufl. Freiburg 1873—77.
Hettner, F., Das römische Trier. Trier 1880.
Hinschius, P., System des kath. Kirchenrechts. Berlin 1869 ff.
Histoire littéraire de la France par des religieux Bened. de la congrég. de St. Maure. Paris 1733 ff.
Huber, Alfons, Geschichte Österreichs. 1. Bd. Gotha 1885.
Huber, Aloys, Geschichte der Einführung des Christentums in Südost-Deutschland. 4 Bde. Salzburg 1874—75.
Hund, W., Metropolis Salisburg. Regensburg 1719.
Jahn, A., Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der ersten Dynastie. 2 Bde. Halle 1874.
Janner, F., Geschichte der Bischöfe von Regensburg. 1. Bd. Regensburg 1883.
Jung, J., Die romanischen Landschaften des römischen Reichs. Innsbruck 1881.
Junghans, W., Die Geschichte der fränkischen Könige Childerich und Chlodovech. Göttingen 1857.
Kaufmann, G., Deutsche Geschichte bis auf Karl d. Gr. 2. Bd. Leipzig 1881.
Kiepert, H., Lehrbuch der alten Geographie. Berlin 1878.
Kirchengeschichte, Württembergische. Calw u. Stuttgart 1893.
Kleinen, W., Die Einführung des Christentums in Köln. 1889.
Koch, A., Der heilige Faustus. Stuttgart 1895.
Körber, G., Die Ausbreitung des Christentums im südlichen Baden. Heidelberg 1878.
Krusch, B., Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Leipzig 1880.
Lamprecht, K., Deutsche Geschichte. 1. Bd. 2. Aufl. Berlin 1894.

Lamprecht, K., Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. 3 Teile. Leipzig 1886.
Lea, H. C., An historical sketch of sacerdotal celibacy, Boston 1884.
Lipsius, R. A., Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh. Kiel 1869.
Löbell, J. W., Gregor von Tours und seine Zeit. 2. Aufl. Leipzig 1869.
Longnon, Géographie de la Gaule. Paris 1878.
Löning, E., Geschichte des deutschen Kirchenrechts. 2 Bde. Strassburg 1878.
Loofs, F., Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores etc. Leipzig 1882.
Loofs, F., Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des h. Bonifatius bez. Briefe der bonifazischen Briefsammlung. Leipzig 1881.
Malnory, A., Quid Luxovienses monachi . . ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint. Paris 1894.
Marquardt, J., Römische Staatsverwaltung. 3 Bde., 2. Aufl. Leipzig 1881—85.
Marx, R., Geschichte des Erzstifts Trier. 1. Bd. Trier 1858.
Meichelbeck, s. S. 588 Historia Frisingensis.
Mélanges, J. Havet. Paris 1895.
Merian, J. J., Geschichte der Bischöfe von Basel. Basel 1860.
Mogk, E., Mythologie, in Paul, H. Grundriss der germanischen Philologie. 1. Bd. Strassburg 1891. S. 982—1138.
Moll, W., Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande. Deutsch bearbeitet von Th. P. Zuppke. Leipzig 1895.
Mommsen, Th., Römische Geschichte. 5. Bd., 2. Aufl. Berlin 1885.
Müller, J. P., Bonifacius eene kerkhistorische studie. 2 Bde. Amsterdam 1869. 70.
Neugart, T., Episcopatus Constantiensis. 2 Teile. Freiburg 1803 u. 1862.
Nissl, A., Der Gerichtsstand des Clerus im fränk. Reich. Innsbruck 1886.
Nitzsch, K. W., Geschichte des deutschen Volkes, herausgegeben von G. Matthäi. 1. Bd. Leipzig 1883.
Nürnberger, A. J., Aus der litterar. Hinterlassenschaft des h. Bonifatius und d. h. Burchardus. Neisse 1888.
Nürnberger, A. J., Der Name Vynfreth-Bonifatius. Breslau 1897.
Obser, K., Wilfrid der Ältere, Bischof von York. Karlsruhe 1884.
Ölsner, L., Jahrbücher des fränkischen Reichs unter König Pippin. Leipzig 1871.
Palustre et Barbier de Montault, Le trésor de Trèves. Paris o. J.
Paret, F., Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Würzburg 1891.
Paul, H., s. Mogk.
Pauly, Realencyklopädie der klass. Altertumswissensch. Stuttgart 1842—66. 2. Aufl. v. G. Wissowa. Bd. I. 1894.
Pfahler, G., St. Bonifacius und seine Zeit. Regensburg 1880.
Piper, F., Karls d. Gr. Kalendarium u. Ostertafel. Berlin 1858.
Potthast, A., Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europ. Mittelalters. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin 1896.

Prou, La Gaule Mérovingienne. Paris o. J.
Quitzmann, A., Die älteste Geschichte der Baiern. Braunschweig 1876.
Ranke, E., Specimen codicis novi testamenti Fuldensis. Marburg 1860.
Ranke, E., Codex Fuldensis. Nov. testam. lat. interpr. Hieronymo. Marburg 1868.
Ranke, L. v., Weltgeschichte. 4. und 5. Teil. Leipzig 1883 und 84.
Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 18 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1877 ff., Bd. 1—3 3. Aufl. Leipzig 1896 f. (P. RE.)
Reich, F. O., Über Audoens Lebensbeschreibung des h. Eligius. Halle 1872.
Remling, F. X., Geschichte der Bischöfe zu Speier. 2 Bde. Mainz 1852—54.
Rettberg, F. W., Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Bde. Göttingen 1846 und 48.
Ribbeck, K., Die s. g. divisio des fränkischen Kirchenguts. Berlin 1883.
Richter, H., Das weström. Reich. Berlin 1865.
Richthofen, K. v., Untersuchungen über friesische Rechtsgeschichte. 2. Teil. Berlin 1882.
Rietschel, S., Die Civitas auf deutschem Boden. Leipzig 1894.
Riezler, S., Geschichte Baierns. 1. Bd. Gotha 1878.
Roth, P., Geschichte des Benefizialwesens. Erlangen 1850.
Rothe, R., Geschichte der Predigt, hggb. v. A. Trümpelmann. Bremen 1881.
Sax, Versuch einer Geschichte des Hochstifts und der Stadt Eichstätt 1858.
Schannat, J. F., Historia episcopatus Wormatiensis. Frankfurt 1734.
Schepss, G., Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek. Würzburg 1887.
Scherer, R. v., s. Buss, F. J. v.
Schmitz, H. J., Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Mainz 1883.
Schröder, R., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. Leipzig 1889.
Schrödl, K., Passavia sacra. Passau 1879.
Schubert, H. v., Die Unterwerfung der Alamannen unter die Franken. Strassburg 1884.
Schultze, W., Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zu den Karolingern. 2. Bd. Stuttgart 1896.
Seebass, O., Über Columbas von Luxeuil Klosterregel und Bussbuch. Dresden 1883.
Seeck, O., Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 1. Bd. Berlin 1895.
Seiters, J. Ch. A., Bonifacius, der Apostel der Deutschen. Mainz 1845.
Sepp, Chr., Bibliotheek van nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers. Leiden 1886.
Sickel, Th., s. Acta regum. S. 587.
Sickel, Th., Monum. Germ. hist. Diplomatum imperii tom. I besprochen. Berlin 1873.
Stälin, Chr. F., Wirtembergische Geschichte. 1. Teil. Stuttgart 1841.
Stälin, P. F., Geschichte Württembergs. 1. Bd. Gotha 1882.
Steichele, A., Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben. Augsburg 1861 ff.
Stein, F., Geschichte Frankens. 1. Bd. Schweinfurt 1884.

Stutz, U., Die Eigenkirche als Element des m. a. germanisch. Kirchenrechts. Berlin 1895.
Stutz, U., Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens. 1. Bd. 1. Hlfte. Berlin 1895.
Stutz, U., Die Verwaltung und Nutzung des kirchlichen Vermögens. Berlin 1892.
Teuffel, W. S., Geschichte der römischen Literatur, bearbeitet von L. Schwabe, 5. Aufl. Leipzig 1886.
Thijm, P. P. M. A., Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden. 1. Teil. Gravenhagen 1861. (Deutsche Ausgabe Münster 1867).
Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1877.
Ussermann, A., Episcopatus Wirciburgensis. S. Blasien 1794.
Völter, D., Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883.
Waitz, G., Deutsche Verfassungsgeschichte. 1. Bd. 3. Aufl. Kiel 1879.
Wasserschleben, H., Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.
Wattenbach, W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 2 Bde. 6. Aufl. Berlin 1893 f.
Weiss, K. F., Die kirchlichen Exemtionen der Klöster. Basel 1893.
Werner, A., Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Romanisirung von Mitteleuropa. Leipzig 1875.
Westwood, J. O., A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum. London 1876.
Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. v. J. Hergenröther und F. Kaulen. 10 Bde. Freiburg 1882—97.
Weyl, R., Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merowinger. Breslau 1888.
Wietersheim, E. v., Geschichte der Völkerwanderung. 2. Aufl. besorgt von F. Dahn. 2 Bde. Leipzig 1880 u. 81.
Wilmowsky, J. N. v, Der Dom zu Trier in seinen 3 Hauptperioden. Trier 1874.
Zell, C., Lioba und die frommen angelsächs. Frauen. Freiburg 1860.
Zeuss, K., Die Deutschen und die Nachbarstämme. München 1837.
Zeuss, K., Die Herkunft der Baiern von den Markomannen. München 1857.
Zöckler, O., Askese und Mönchtum. 1. Bd. 2. Aufl. Frankfurt 1897.
Zschimmer, W., Salvianus, der Presbyter von Massilia. Halle 1875.

b) Periodische Publikationen.

Abhandlungen der bayer. Akademie der Wissenschaften, historische Klasse.
Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophische und historische Klasse.
Annalen des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung. Wiesbaden.
Annales de l'academie de Belge.
Anzeigen, Göttinger Gelehrte.
Anzeiger für Schweizer Geschichte.
Archiv des historischen Vereins für Unterfranken.

Archiv für katholisches Kirchenrecht, herausgegeben v. F. H. Vering.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Wien. Seit d. 34. Bd. 1865 ist der Titel: Archiv für österreichische Geschichte. Wien.
Archiv, neues, der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde (N. A.).
Archiv, oberbayerisches, für vaterländische Geschichte. München.
Bulletin et mémoire de la societé nationale des antiquaires.
Forschungen zur deutschen Geschichte.
Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie.
Jahrbuch, historisches. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben v. Grauert.
Jahrbuch, Münchener historisches.
Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande. Bonn.
Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik von B. Hildebrand.
Jahresbericht des historischen Vereins für Schwaben.
Katholik, Zeitschrift für kathol. Wissenschaft und kirchl. Leben. Mainz.
Literaturzeitung, theologische, Leipzig.
Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich.
Mitteilungen der Centralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale. Wien.
Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck.
Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. St. Gallen.
Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde, herausgegeben v. R. Pick. Trier.
Pastor Bonus, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis. Trier.
Quartalschrift, römische, f. christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Rom.
Quartalschrift, theologische. Tübingen.
Revue des questions historiques. Paris.
Revue historique. Paris.
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München. Philos.-philolog. und historische Klasse.
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philosophisch-historische Klasse.
Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.
Verhandlungen des historischen Vereins von Oberpfalz und Regensburg.
Vierteljahrshefte, Württembergische, für Landesgeschichte. Stuttgart.
Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur. Berlin.
Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.
Zeitschrift für historische Theologie.
Zeitschrift für Kirchengeschichte.
Zeitschrift für Kirchenrecht.
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. Leipzig.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Leipzig.
Zeitschrift, historische. München.
Zeitschrift, westdeutsche, für Geschichte und Kunst. Trier.

Register.

A. = Abt. B. = Bischof. EB. = Erzbischof. G. = Graf. H. = Herzog. K. = König oder Kaiser. M. = Mönch. P. = Papst.

Druck von Hartmann & Wolf in Leipzig.

